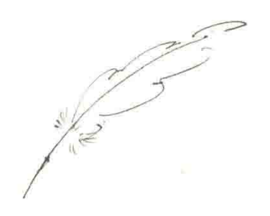
西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

古典学丛编

刘小枫◉主编



刘小枫◉编

古典学与现代性

Classical Studies and Modernity

陈念君 丰卫平◉译

華夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES
古典学从编

古典学与现代性

本书选译的三篇文献有助于让我们看到西方古典学的现代品质。

莫米利亚诺是当代西方著名古史学家，他对十九世纪西方古典学的概观描述脉络清晰、生动活泼，他让我们看到西方古典学的发展与欧洲政治嬗变的现实关联。

戈斯曼的长文以十九世纪巴塞尔的两位古典学家的个案，让我们看到西方古典学与现代性有怎样的复杂关系。

莱茵哈特是德国古典学家维拉莫维茨"最得意的"学生，也是海德格尔和施特劳斯都十分敬重的古典学大师。这里选译的他的一组短文有助于我们了解西方古典学的现代困境的来龙去脉。


华夏出版社微信平台


经典与解释微信平台

ISBN 978-7-5080-8489-3

9 787508 084893 >
定价：45.00元

主持编辑 ◎ 陈希米

西方传统 经典与解释 HERMES
Classici et Commentarii
古典学丛编
刘小枫◉主编

古典学与现代性

Classical Studies and Modernity

刘小枫 | 编
陈念君 丰卫平 | 译

華夏出版社

图书在版编目（CIP）数据

古典学与现代性/刘小枫编；陈念君、丰卫平译. —北京：华夏出版社，2015.8

（西方传统：经典与解释）

ISBN 978-7-5080-8489-3

Ⅰ. ①古… Ⅱ. ①刘… ②陈… ③丰… Ⅲ. ①西方哲学 Ⅳ. ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 123469 号

古典学与现代性

编　　者　刘小枫
责任编辑　王霄翎
责任印制　刘　洋

出版发行　华夏出版社
经　　销　新华书店
印　　刷　三河市少明印务有限公司
装　　订　三河市少明印务有限公司
版　　次　2015 年 8 月北京第 1 版
　　　　　2015 年 8 月北京第 1 次印刷
开　　本　880×1230　1/32
印　　张　8.125
字　　数　180 千字
定　　价　45.00 元

华夏出版社　地址:北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028
网址:www.hxph.com.cn　电话:(010)64663331(转)
若发现本版图书有印装质量问题，请与我社营销中心联系调换。

“古典学丛编”出版说明

近百年来,我国学界先后引进了西方现代文教的几乎所有各类学科——之所以说“几乎”,因为我们迄今尚未引进西方现代文教中的古典学。原因似乎不难理解:我们需要引进的是自己没有的东西——我国文教传统源远流长、一以贯之,并无“古典学问”与“现代学问”之分,其历史延续性和完整性,西方文教传统实难比拟。然而,清末废除科举制施行新学之后,我国文教传统被迫面临“古典学问”与“现代学问”的切割,从而有了现代意义上的“古今之争”。既然西方的现代性已然成了我们自己的现代性,如何对待已然变成“古典”的传统文教经典同样成了我们的问题。在这一历史背景下,我们实有必要深入认识在西方现代文教制度中已有近三百年历史的古典学这一与哲学、文学、史学并立的一级学科。

认识西方的古典学为的是应对我们自己所面临的现代文教问题:即能否化解、如何化解西方现代文明的挑战。西方的古典学乃现代文教制度的产物,带有难以抹去的现代学问品质。如果我们要建设自己的古典学,就不可唯西方的古典学传统是从,而是应该建设有中国特色的古典学:恢复古传文教经典在百年前尚且一以贯之地具有的现实教化作用。透彻了解西方古典学的来龙去脉及其内在问题,为的是深入理解前车之鉴:古典学成了满足于“钻故纸堆”,与现代问题聊不相干。认识西方古典学的成败得失,有助于我

们体会到，成为一个学人仍然必经研习古传经典之途，从而中国的古典学理应是我们已然现代－后现代化了的文教制度的基础——学习古传经典将带给我们的是通透的生活感觉、审慎的政治立场、高贵的伦理态度，永远有当下意义。

本丛编旨在译介西方古典学的基本文献：凡学科建设、古典学史发微乃至种种具体的古典研究成果，一概统而编之。

古典文明研究工作坊

西方经典编译部乙组

2011 年元月

编者说明

西方文史意义上的“古典”，严格来讲指古希腊罗马文明，与后来的基督教文明相区别，尽管基督教是在古希腊罗马文明的土壤上生长起来的。倘若仿造这种划分的含义，我们也许就得说，中国文史意义上的“古典”当指佛教入华之前的华夏文明经典。显然，我国的文史研究虽然有汉宋之分或多次出现过的“复古”，却很难套用西方的“古典学”概念。

西方的古典学诞生于近代文艺复兴时代，最富成效的时期却在十八世纪末至二十世纪初的一百多年间。与我国清代整理典籍的成就相比，这一时期西方古典学的成就其实算不上什么。由于采用了实证主义和历史主义的理论和研究方法，这一时期的西方古典学才显得不同于我国的文史研究，以至于在二十世纪上半叶，我国的文史研究也开始奋力追赶西方古典学的步伐——顾颉刚、傅斯年、苏雪林的古典研究就是典型的各类例子。因此，严格来讲，“五四新文化运动”之后，我们已经开始有了现代意义上的中国古典学，尽管我们对西方的古典学研究本身还并不了解。我们同样并不了解的是，在古典学家尼采看来，实证主义和历史主义对西方古典学的危害是致命的。倘若如此，如果我们要着手扩建中国的古典学，就得尤其注重审视十九世纪至二十世纪初西方古典学的得失。毕竟，如果我们对西方古典学的现代品质没有清醒的认识，就既不可能发展

出切合中国问题的古典学,也不可能对我们的古典文史研究所受到的西方现代学问的不良影响有清醒的自我意识。

本书选译的三篇文献有助于让我们看到西方古典学的现代品质。莫米利亚诺是当代西方著名古史学家,他对十九世纪西方古典学的概观描述脉络清晰、生动活泼。尤其难得的是,他让我们看到西方古典学的发展与欧洲政治嬗变的现实关联。戈斯曼的长文以十九世纪巴塞尔的两位古典学家的个案让我们看到,西方古典学与现代性有怎样的复杂关系。莱茵哈特是德国古典学家维拉莫维茨"最得意的"学生,也是海德格尔和施特劳斯都十分敬重的古典学大师。这里选译的他的一组短文(选自他的学生选编的文集《古代的馈赠》,"我与古典学"这个题目为本编者所拟),不仅大多具有自传性质,而且具有难得的自我反省性质,即便对自己的老师维拉莫维茨,也有精到的批判性历史评价,有助于我们了解西方古典学的现代困境的来龙去脉,消除对西方古典学现代传统的盲目崇拜。

莫米利亚诺文中出现不少生僻语词,还有一些西班牙语和意大利语文献,承蒙范晔博士、张缨博士、罗逍然博士帮忙识读,谨致谢忱!

刘小枫
2014 年元月
古典文明研究工作坊

目　录

十九世纪古典学的新路径

莫米利亚诺(Arnaldo Momigliano)

陈念君　译　丁念修　校

引言

我们的时代存在着一个巨大危险:有些人对史学和学术(scholarship)也许知道得太少,却极为轻率地谈论史学家和文史家(scholars)。谈论霍斯曼(Housman)的同性恋倾向,或谈论维拉莫维茨(Wilamowitz)与其岳父蒙森(Mommsen)之间的乖张关系,当然要比描述霍斯曼校勘玛尼琉斯(Manilius)作品所取得的成就,或描述维拉莫维茨对埃斯库罗斯(Aeschylus)的理解要容易得多。同样,要批评迈耶尔(Eduard Meyer)在第一次世界大战期间的政治小册子很容易,但要批评他对埃及大象岛出土的莎草纸古籍(the papyri of Elephantina)或埃及编年史的解析,就难了。一个学者的个性中难免有隐而不露的力量或弱点,忽略这类无从衡量的因素固然令人遗憾,然而,为避免肤浅或偏颇的评价,我们只能转而讨论他们的专门学术成就。据说杜梅茨尔(George Dumezil)是"法兰西行动"(the Action française)的支持者,可这一事实并不能成为反对他就印欧社会提出的种种论说的论据。在这个充满各种意识形态的时代,我们

必须日益小心谨慎，让学术成果听命于唯一合法的评价标准，即证明的可靠性。

促进学术自身的发展，是为学术史辩护的唯一理由。这意味着，我们必须走进我们以之为业的学科的过去，以了解新的东西，或从中得到警醒，从而回想起已经被我们遗忘的东西——这两者几乎是一回事。一般而言，古典学术史应该指出古典学术可取的新方向。因此，不应仅仅依据各种问题来组织古典学术史，而应在可行的主题与无用的话题之间作出某些特定的区分。最终，我们会发现，过去的某些学者依然有研究价值，研究既往的学术依然可取。

若定要选择自己的问题，追根溯源，置过往学者于自己的研究之中，并据此撰写历史编纂学史和古典学术史，那么，我在目前的情势下对古典主题的主观选择，也就显得合理了。我恰好正致力于刚才讨论的两个话题的研究。任何研究罗马早期社会的学者，都必须面对罗马法和实践中涉及的土地所有制性质引起的诸多问题。这些问题确乎与理解罗马初期社会的一些基本因素相关，诸如部落或氏族(gens)、[由十个氏族组成的]库里亚(the curia)及家庭。如果说尼布尔(Barthold Georg Niebuhr)开启了早期罗马社会土地问题的现代研究，那么，梅因(Maine)和古朗热(Fustel de Coulange)的研究则使土地所有制与社会结构的相互关系的全部问题成了研究的中心。另一方面，在考察罗马帝国时期的异教、犹太教及基督教之间的相互关系问题时，谁都能发现，1870 年至 1880 年间，在对古代宗教的认识中出现了一种新氛围和新态度。就此而言，在认识早期罗马社会的问题上，没有谁的名字能有尼布尔那么突出。我的选题极具个性化。大约三十年前，诺克(Arthur Darby Nock)发表过一段评

论，可能由于受到这段评论的影响，我选择乌瑟纳尔（Herman Usener）作为研究的起点。诺克当时评论说，在十九世纪研习古代宗教的研究者中，乌瑟纳尔最引人注目。1982 年，我在意大利比萨主持过一次乌瑟纳尔研讨会，直到今天，我对当时的情形仍记忆犹新。毕竟，意大利的古典学者并不看重乌瑟纳尔，甚至在德国，他的影响力也不复存在。我们无法回避这样的结论：乌瑟纳尔的学生兼对手维拉莫维茨早已成就卓绝地取代了他的位置。但在比萨高等师范学校（Scuola Normale of Pisa），乌瑟纳尔却突然在我们中间起死回生：当时的报告厅里竟有六七十人，而且我们围绕关于他的话题争论了四天。我们认为，为澄清宗教与习俗的诸多问题，尤其是为阐明从异教到基督教的过渡问题，乌瑟纳尔通过对语文学的独特运用显示了一些真知灼见。这位卒于 1905 年的昔日的波恩大学教授，突然成为比萨高等师范学校的一位真正的教师，而这里是维拉莫维茨方法的传统阵地。

无论如何，令我感兴趣的是，通过更精确地界定古典学者不断探讨的那些领域，努力尝试研究古典学术史。有人认为，学者间的差异主要在于他们所感兴趣的学科，而非他们使用的方法；这一观点已算老生常谈，但其内涵仍不清晰，也就不常为撰写古典学术史的学者所重视。

一　尼布尔与罗马土地问题

1.

尼布尔自称，早在 1804 年左右，他在哥本哈根受聘于丹麦政府

时对罗马土地史的研究,就已奠定了他此后进行的所有关于罗马史的研究之基础。尼布尔没有发表他的早期论文(其临时题目大致为论罗马地产史[Zur Geschichte der römischen Ländereien])。兴许他认为自己的《罗马史》(*Römische Geschichte*)中同一主题的相关章节可替代此文内容,该书第一版问世于1911年至1912年间。此文的作者手稿,或者确切地说,青年尼布尔这篇未完成的作品的各种草稿,经私人收藏多年后,现存柏林研究院(Berlin Acadamy)。由于各种困难,其出版计划一再搁浅,其中最严重的问题在于,这些手稿本身未完成。1981年,霍斯(Alfred Heuss)教授在哥廷根学院的八开本的《论文集》(*Abhandlungen*)上发表了一篇五百多页的论文,题为"尼布尔学术生涯的开端"(Barthold Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge)。文章剖析了让人费解的原文,通过摘引相关段落,从地产问题史的角度阐述所引文字。作者的方法极其娴熟,无论是提供的材料,还是对材料进行举例说明时所做的分析,都为我们提供了新的起点。出于不同寻常的巧合,笔者1980年也提出,应该注意尼布尔对土地问题感兴趣的诸多方面中一直没有受到以往学者注意的一个方面——尽管尼布尔本人也曾明确提到过:他对印度地产问题的了解,为他澄清古罗马地产问题提供了至关重要的帮助。[①] 可是,尼布尔对印度地产问题的兴趣也没受到霍斯的特别注意。但霍斯目前整理发表的尼布尔的一段文本,却从文献上确认了我对尼布尔《罗马史》的有关推论。本章的最后部分将讨论这段文本。

---

① "Alle origini dell'interesse su Roma arcaica: Niebuhr e l'India"("对上古罗马产生兴趣的源起:尼布尔与印度"),见 *Rivista Storica Italiana*(《意大利史学评论》)92 (1980),页561-571。

我们有必要首先提醒自己，罗马人自认为他们了解自己城邦的土地所有制在初期阶段的情况。我们现在可以开始细查有关罗马土地制诸问题的现代研究。罗马人毫不怀疑，罗马的建立是一次正式的举动。罗马人一致认为，至少在公元前三世纪初，罗慕路斯(Romulus)杀死雷穆斯(Remus;[译按]战神 Mars 之子)之后建立了罗马。任何城市的正式建立，都意味着会在公民之间分割土地。罗马人先后在各处轮流建立殖民地。多年之后，对罗慕路斯建国模式的推测和猜想就有了某些实际的经验。然而令人不解的是，众人之中偏偏只有李维(Livy)对罗马早期土地分配的最初形式保持缄默。对李维的缄默，无论想要给出何种解释，我们都得求助于其它文献。在今天可查到的关于罗马建国的文献中，呈现出两种相反的倾向。一些资料明确提到，罗马城在建立之初就将其居民区划分为富人和穷人两个等级，或者确切地说，将人们划分为贵族和平民。这是西塞罗在《论共和国》(*De republica*,2. 16)中所持的观点。哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus)在《罗马古事记》(*Roman Antiquities*)中的某些文字也表达了类似观点；他在该书第 2 章第 8 节指出，罗慕路斯把城邦分成了富有的贵族和贫穷的平民。但在此前的章节中(II,7)，狄奥尼修斯却似乎提出了自相矛盾的观点，因为他声称罗慕路斯首先把土地平均分成了三十份，再把其中每份分配给每个行政区。狄奥尼修斯总结说，这样的土地分割“对所有人一视同仁，表现出最大的公平”。我们可以通过提出下述观点来调和这两段论述，亦即：尽管三十个行政区分到同样多的土地，但在区内的每个家庭得到的土地却并不相同；但是，这一观点由于罗慕路斯的分配极其公平且对所有人一视同仁而变得不大可行。更有可能的是，狄奥尼修斯使用了两种不一致的资料来源。普鲁塔

克(Plutarch)在《罗慕路斯传》(*Life of Romulus*)第13章就表达了这样的观点,即罗马人在罗马建国之初就理解了不公平的存在。另外一些作者认为,罗慕路斯分配给了每个公民2因格拉(ingera)的土地;持这样观点的主要著作是瓦罗(Varro)的《论农业》(*De re rustica* 1,10,2)。同样的观点还出现在普林尼(Pliny)《自然史》(*Natural History*)第18章第7节等处。蒙森(Mommsen)①认为,那些明确提出罗慕路斯以2因格拉为单位均分土地的人,并非史学家而是古文物学者。2因格拉(约为半公顷或一英亩)其实是罗马殖民地建立时分给每个殖民者的土地面积的最少量,譬如公元前329年分给特拉西纳(Terracina)的土地(Liv. 8,21,11)。我们也许能在普鲁塔克所著《波普利柯拉传》(*Life of Poplicola*)第21章的有关信息中感知到第三种思路,即当克劳苏斯(Attus Clausus)与其随从于大约公元前505年移居罗马时,他自己分得了面积为25因格拉的地产,其随从每人只得到了2因格拉。由是观之,富裕的贵族与贫穷的平民或随从之间的等级差别由此便得以体现:贵族的随从是按惯例获得了2因格拉土地。

无论如何,任何研究古罗马的学者都不会怀疑,罗马在其创建之初就已经熟悉私有制。但罗马国家本身也是土地所有者,其土地被称为公有土地(ager publicus),会随着征服过程不断地扩充,除非政府决定在每一次战胜后将把征服的土地移交给每个公民作为私有财产。事实上,传统上人们乐于强调,早期的帝王总把新征服的土地分配给公民或是其中最穷的人(参见 Dion. Hal. II,15,4;III,1,

① [译按]蒙森(Christian Matthias Theodor Mommsen,1817—1903),德国古典学家及史学家。

4－5；西塞罗，《论共和国》2，33）。在罗马史学家和古文物学家看来，这种说法遇到的问题就是，贵族或至少是富人们总是倾向于把本属于国家所有即作为“公有土地”存在的部分或全部土地攫为己有。因而传统的说法强调，政府（或由平民建议）会作出种种努力，限制可能会合法地落入一个人手中的公有土地的数量。所谓的罗马土地法，在格拉古法（the Gracchan Law）中达到顶峰，都是为了确定个人可以拥有的公共土地的数量。

以上论述的一个重要方面是要告诉我们，这些法律文本并非清晰的典范。我们可以在此摘抄两段关于土地法律的重要文字。里吉尼亚法（the Licinian Law）早于格拉古法。在格拉古法中，每个罗马公民占有公共土地的数量被限制在500因格拉。在《格拉古传》（*Life of Tiberius Gracchus*）第8章，普鲁塔克写道：

> 罗马人战胜邻邦后获得的土地中，一部分用来出售，一部分充作公共土地。这些公共土地会被分给公民中的穷人，只收取很少的租金，纳入公共财产。当富人试图提供更高的租金以赶走穷人时，政府就启动新的法律，禁止个人拥有土地的数量超过500因格拉。在短时间内，这一法律有助于遏制富人对土地的掠夺……稍后，毗邻的富人假冒名人，将租金收入私囊，最后以自己的名义公开占有大部分土地。①

尽管法律禁止个人占有的土地超过500因格拉，但普鲁塔克强调，富人总是不断将公共土地攫为己有。就在普鲁塔克之后，大概

① B. Perrin 译本（Leob Classical Library）。

不足半个世纪，阿庇安(Appian)在《内战》一书第1卷第7章中就有了不同记述。阿庇安首先解释说，罗马人打了胜仗之后，会把他们之前占领的土地中耕种过的部分分配给殖民者，或者出售，或者出租。但是他们允许占有者(假定是罗马的公民)自由地占有没有耕作过的土地，只要他们按收成支付什一税。当富人利用这一条款通过奴隶尽可能多地开发土地后，政府就针对个人的土地开发作出了500因格拉的限制。由于这一限制没有得到遵守，格拉古就不得不在他发布的土地法中再次强行实施土地占有不得超过500因格拉的限制。阿庇安提出，这一限制条件中所说的任何人可以占有的土地指的是先前的未耕地——这一点普鲁塔克并不知晓。

即便到了现在，有关罗马早期地产制度和公民个人占有公共用地的起源和发展情况，仍旧存在很多疑问。① 罗马人最初只可拥有2因格拉这一提法本身，以及罗马人明显有权拥有500因格拉公共土地这一事实，都让人迷惑。普遍认为，在原始农业条件下，2因格拉土地仅能维持一个未婚男性一年的生计，无法为不断扩大的家庭提供足够的粮食。既然给每个殖民者2因格拉土地的规定发生在殖民地建立之初，那么罗马人就一定会通过开发耕种公共土地来补充粮食生产。但我们是否就能遵从阿庇安的说法，相信里吉尼亚的法律——其目的在于将未耕地的分配限制在500因格拉？如上所述，普鲁塔克没有对先前的耕地和未耕地做任何区分。可见关于罗马早期的土地制度，出现了完全相反的描述。之所以存在这种可能性，在蒙森看来，是因为罗马经历过一个集体所有制阶段。根据蒙

---

① 参G. Tibiletti对普鲁塔克和阿庇安(Appian)的分析(见《雅典娜神庙》[*Athenaeum*]卷26，1948，页192－209)以及E. Gabba对阿庇安的评论(Florence，1958)就足够了。

森的说法，分配2因格拉土地的传统，可能代表罗马私有财产的早期阶段。那时，私有财产可能仍旧局限于房屋和房屋周围的果园；与此相应，田地则可能是由所有氏族成员集体耕种（《国家法》[*Staatsrecht*]，卷三，页22－27）。不难看出，蒙森在公社的集体所有制与个体家庭的私人所有制之间引入了氏族的集体所有制，这就使其结构变得复杂起来。近来的学者普遍接受珀尔曼（Pöhlmann）[1]的说法，并批判蒙森关于罗马原始共产主义的理论。但浏览一下科洛涅西（L. Capogrossi Colognssi）所著《古罗马的土地》（*La terra in Roma antica*，Rome，1981），我们便可发现，对于如何理解分配2因格拉土地之传统，其实并不存在一致的说法。难道那仅仅是殖民政策的某个方面，而被我们不适当地当作了罗马这一大都市的开始？

关于蒙森引入氏族（gens）的问题，我们稍后再谈（参本文第二部分）。此处提及他，是因为这样就可以保证，罗马存在原始共产主义这一观念以及它对此后的土地法的所有暗示，并非熟悉古代史料的学者的革命性想象。无论如何，史料向来很难解读。但在十八世纪末期，人们处理此类难解的文本时比现今更缺乏经验：对土地使用和占有的比较研究那时仍处于草创阶段。另外，在十八世纪末期，一场革命正震撼欧洲，在法国和其它国家，人们狂热地却不甚了了地想象着引入一些土地法。罗马的土地所有制突然成了热门话题，即便在学术圈也是如此。因此，年轻的尼布尔虽然喜欢公共服务胜过学术生涯，但又因从小就浸淫在历史经验中，且对时事又极为敏感，所以不足为奇的是，他能立即认识到，研究罗马人的公共土

---

① *Geschichte der sozialen Fragen und des Sozialismus in der antiken Welt*（《古代世界的社会问题史和社会主义史》），第三版，Munich，1925，卷二，页328－340。

地状况这一任务十分迫切。

2.

正如我们所知,尼布尔出生那年,吉本(Edward Gibbon)发表了《罗马帝国衰亡史》(*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*)第一卷,美洲的殖民地宣布独立。尼布尔是丹麦国王统治下的德国臣民。其父卡斯滕(Carsten Neibuhr)是十八世纪最有名气的旅行家。在一次探险中,他曾深入阿拉伯半岛,经波斯波利斯,最后抵达印度。那次探险是由哥廷根大学组织、丹麦国王资助的,旨在考察闪米特人发源地的国家的生活状态,以便更好地理解《圣经》。提出这一设想的人,显然是哥廷根大学的教授米歇尔(J. D. Michaelis),此人著有《摩西的法权》(*Mosaiches Recht*)。卡斯滕·尼布尔是个健壮、精明的农民,他希望通过儿子满足其在学问和公共影响方面的抱负,而他作为探险家,在经历了短暂的光荣后倍感失败。丹麦国王最后给了卡斯滕一个很小的职位,即在其故乡霍尔斯泰因(Holstein)的梅尔多夫(Meldof)当土地测量员。幼年的尼布尔就在此地成长。他过早地成熟,并由父亲传授一些包括阿拉伯语在内的知识。老尼布尔通过自学或多或少地了解一些有关的知识。青年尼布尔先在基尔(Keil)攻读法学,22 岁时接受丹麦政府的奖学金,游学英国,开始关注该国的语言及其它诸多问题。更有趣的是,尼布尔在爱丁堡待的时间比在伦敦更长,因为爱丁堡当时有大学,伦敦却没有。1799 年返回丹麦时,尼布尔已对当时的政治和经济相当精通,包括爱尔兰和印度的土地问题。尼布尔在英国的经历使其一生都保持既保守又自由主义的态度,这在当时的欧洲大陆相当少见。他此前对民主的同情由于法国革命的恐怖事件而受

到挑战。在罗马任大使期间,尼布尔告诉其追随者——后为美国重要人物的利贝尔(Franz Lieber),说他在英国的朋友多数是辉格党,正是辉格党在1688年拯救了英国。① 作为丹麦政府的文职人员,尼布尔在1804年升任丹麦国家银行经理。此时,丹麦和德国的废奴运动面临危境,尼布尔在反思并准备采取行动。也是在此前后,尼布尔决定系统地研究有关罗马土地制度的问题。在不断写作并重写他的论文期间,经普鲁士大臣斯泰因男爵(Freiherr vom Stein)的劝说,尼布尔更换了自己服务的国家和工作。1806年,他作为政府银行专家移居柏林,不久又兼任其它事务的顾问,他关于罗马公共土地的专题文章因此一直没能完成。1810年,迫于哈登堡(Hardenberg)的政策,尼布尔离职,受命于普鲁士学院(The Prussian Academy),担任普鲁士王国名义上的"宫廷史官"(Hofhistorigraph)。同时,尼布尔获得了不必获得教授席位就可在新柏林大学授课的权利。从1810年到1811年,尼布尔在新柏林大学期间,凭借其非凡的集中思考能力,终于开创了罗马史的现代研究。尽管他一直努力地工作,直至1831年1月2日辞世,但他富有创意的观点都成型于这两年。他于1816年到1823年任罗马大使,此间他迫切地回到了古代史研究,重写了《罗马史》前两卷,并增加了第三卷,涉及罗马与迦太基之间三次"布匿战争"(the Punic wars)。在柏林期间,他还教授其它科目,无论是古代的还是现代的。最后他克服种种困难,在新大学附近安定下来。尼布尔将因为他在1810年到1811年期间所写的论著继续被人们铭记。同样,他在那时所写的著作基于他

① 利贝尔,《追忆与史学家尼布尔先生的交往》(*Reminiscences of an Intercourse with Mr. Niebuhr the Historian*,Philadelphia,1835),页36。

对罗马平民角色的理解,而这一理解得益于他对早期罗马之土地状况的研究。

充满悖论的是,促使尼布尔转到这一研究的动因,主要是他对法国人的关注,而非针对实际的事件。尼布尔本人支持农奴解放,而丹麦政府在1788年就实施了农奴解放法案,并于1804年挫败德国地方贵族长期的抵制之后,将这一政策延续到了石勒苏益格-荷尔斯泰因(Schleswig-Holstein)。1806年以后,尼布尔也极其关注普鲁士农民的解放,并留下很多备忘录,其中提及与1807年10月9日的皇室法案类似的内容。正如其备忘录所显示的,尼布尔意识到,在不受保护的状态下,农民独自面对土地自由买卖市场的诸多后果确实很危险,而这一危险是所有农民解放所固有的。但这并非他的历史研究的主旨,他研究罗马土地制度史旨在证明,罗马人从未通过土地法来削弱土地的私有制。如果法国的革命者企图为他们重新分配土地的念头进行辩护,并为此抛出土地分配法案(loi agraire),那么决不能任由他们宣称,他们是在仿效古罗马人。

确实如此,1792年的法国,有很多旨在重分土地的关于土地法案的言论。"真正平等的土地分配法案"(loi agraire égalité réelle)是巴贝夫(Babeuf)的座右铭之一,部门会议也就此话题进行了辩论。毋庸置疑,不仅在法国,甚至是整个欧洲,很多人一定都曾担心这可能会成为现实。可以想象,它导致的恐惧会在聚居于科布伦茨(Koblenz)的法国流亡贵族中散布。但罗伯斯庇尔(Robespierre)驳斥了这一法令,并断定它是"无赖为低能者制造的幻觉"。《1793年宣言》(*The Declaration of* 1793)承认了私有财产权。但令人不解的是,尼布尔为何在1804年还对此恐惧如此激动。当时可以说,拿破仑的行动早就表明,这一恐惧已结束多年。但尼布尔在开篇几页中

清楚地解释,他的写作目的,就是旨在驳斥"一群罪犯强加于土地法的疯狂而令人可憎的意义"。他补充说,在法国革命中"土地法这个词已沦为所有蛊惑人心的攻击中最让人憎恶的一个词"。或许,这也仅仅证实了一个古老的理论,即真正的恐惧始于危险消除之后。

法国大革命无疑教会了像尼布尔这样的学者(很快我们将发现,他也有至少一名前辈):对古典作家艰深难解的段落不能一知半解。如果阿庇安和普鲁塔克的某些段落没有被误读为支持土地法对私有财产实施了最大的限制因而授权没收超过限制的财产,那么巴贝夫集团就不可能将土地法作为有利于自己的武器。当然,就算误读也情有可原。毕竟,要正确理解普鲁塔克和阿庇安,这并非简单的希腊语问题,而是首先有必要了解罗马法中私有财产和开发世袭的公共用地之间的区别。正如我们将会了解到的,尼布尔的价值就在于,他借助适当的法律术语阐明了这一区别;但他之所以能做到这一切,是因为有一位专攻萨维尼(Savigny)的罗马法学家帮了他的大忙。

尼布尔明确提到过,马基雅维利理所当然地认为,罗马土地法把私有财产限制在500因格拉以内。哈林顿(James Harrington)在其《奥西纳的公共财产》(*The Commonwealth of Oceana*)中对此法律的理解与马基雅维利的理解相似,因为他曾向克伦威尔提出了私人土地占有的最高限度,尽管他是以货币的形式提出的。仰慕哈林顿的莫伊尔(Walter Moyle)对500因格拉上限这一理解的阐释更为明确。1671年荷兰法学家格斯(Wilhelm Goes)写了一本颇有影响的著作《古代土地的独特性》(*Antiquitatum agraiarum liber singularis*)。书中认为,里吉尼亚的法律支持从富人手中夺走私有土地,并将其

分给穷人。格斯为尼布尔所熟知,也备受其欣赏。500 因格拉上限的土地是私有财产的最高数额——这一观念已成为古代史手册中的老生常谈。这些手册于十七世纪末开始进入市场,到十八世纪初数量倍增,例如英国人伊卡德(Laurence Echard)、耶稣会士卡特娄(Catrou)和罗勒(Rouillé),以及罗尔林(Charles Rollin)等人的作品。甚至连老练的专攻罗马革命史的学者德·维尔托(Abbé de Vertot)和对早期罗马传统很有判断力的学者德·波福尔特(Louis de Beaufort)都认同这一看法。

于是毫不奇怪,哥廷根大学伟大的古典学大师海讷(Christian Heyne)首先认定,土地法的支持者不仅是些危险人物,而且是些不道德的学者。他不失时机地在 1793 年 3 月的一次学术演讲中指出了这一点,用的自然是拉丁语,题目不言自明——"糟糕且有害的土地法"(Leges agrariae pestiferae et execrabiles)。其时,哥廷根是接受英国影响的中心,尤其在政治哲学方面。对此深有同感的海讷面临自身的家庭问题:与他疏远的女婿是人类学先锋福斯特(Georg Forster)。福斯特与年轻的小施莱格尔(Friedrich Schlegel)交好,正好在之前接受了这一革命事业。因此,当海讷抨击 homines inter Francos fanaticos et furoribus civilibus lymphatos[法国的那些狂热分子和充满民愤的地区失去理智的人们]时,其实是在向自己的家庭成员提出抗议。① 海讷并没有明确把罗马人与自封罗马人的现代模仿者对立起来(这是尼布尔的方法)。由于罗马人在共和国末期喜欢发布宣告公敌的通告,因此海讷对罗马人完全不信任。但他至少能

① 海讷,*Opuscula academica*(《学术短论集》),卷四,Göttingen,1796,页 350 - 373。

为罗马人开脱把土地法作为社会颠覆工具的罪名。海讷第一次明确提出，土地法并不影响私有土地，仅仅影响对公共土地的分配，但这也仅仅是一种陈述而非论证，因为他自己也不具备证明这一点所必需的法学能力。

当尼布尔十多年后转向同一问题时，他一定很熟悉海讷这段文字。如果他感到有必要强化海讷的论证——他宣称他深信海讷的观点基本正确，那么一定有不止一种考虑促成了他的想法。毋庸置疑，如上文所述，尼布尔相信制定一部现代土地法会带来的危险还没有消除。因此，有必要对任何新的制定土地法的提议剥夺其可能得到的——源于对罗马土地法之误读的——支持。作为丹麦和德国农奴解放运动的支持者，尼布尔希望这项很好的运动能免受任何旨在重新分配私有土地之宣传的污染。他的态度，概言之，既是从莫泽尔(Julius Moser)处习得的，又为他自己的经验所证实：在自己的土地上享有适度繁荣的自由农民，对一个国家的繁荣很有必要，同时也是捍卫国家安全、不受外来侵略的最好象征。尽管不想干涉私有财产本身，但他还是准备鼓励英国政府给予爱尔兰农民世袭其耕种土地的权利。他希望能阻止爱尔兰农民的消失；因为在他看来，爱尔兰农民的消失必然会导致英国的衰落。尼布尔对爱尔兰问题的见解保留在一份备忘录中。其手稿在尼布尔去世后被人发现，并发表在他的《非语文学内容的遗著》(*Nachgelassene Schriften nicht-philologischen Inhalts*，1842)中。那些观点的记录时间约为1805年左右。

然而，促使尼布尔在海讷之后继续研究罗马土地问题的，是一个更为具体的诱因。在本人1980年发表的一篇文章中，我注意到尼布尔在其《罗马史》第二版中给出的一个有趣的暗示。在书中，

尼布尔说,如果不是因为对印度土地问题的熟悉,他也不可能理解罗马公共土地的真正特性。然后他解释说,在印度,政府拥有所有的土地,村里的农民通过支付一定数额的费用拥有世袭的土地,而这笔费用是由被称作扎明达(zamindar)的政府官员来收取。在此论述中,尼布尔针对英国在印度的统治这一头等重要的争端,明显偏袒英国的统治。尤其在孟加拉(Bengal),英国人发现他们已经面临同样的、并不明晰的土地状况。事实上,扎明达被视为村里土地的拥有者。与此相应,他所拥有的准确的法律权利是什么?他在政权与农民之间的确切法律功能是什么?这个问题还可以这样问:既然因为实用的目的,当地的君主已被英国政府所取代,那么英国政府支持并加强扎明达的地位及其对农民的剥削,这是不是正确的决策?扎明达的法律地位、英国人期望借助它达成方便的合作,以及英国统治本身的道德合法性——这是三种不同但并非一定耦合的问题侧面。更为微妙的是第四种考虑的介入:英国人的做法使他们有机会赋予印度一种能够辨认的、与欧洲土地制度相似的土地制度,从而易于欧洲人管理。

从《罗马史》的文本本身,我们可以揣测,通过否定扎明达作为土地所有者的权利,将其降格为政府公务员的身份,在此尼布尔追随的是由格兰特(James Grant)支持的法律路线。格兰特在1786到1789年期间曾代表东印度公司在孟加拉充当税收主管(或称为 serrisfahder)。1790年,格兰特出版了《关于孟加拉的地产中扎明达之性质的调查》一书,其主要论点为:扎明达没有世袭的财产权,他仅仅是替政府征收税赋。这部《调查》引起了极大的争议,而且直接与波顿-鲁斯(Charles William Boughton-Rouse)的观点针锋相对,后者次年出版了一部绝非临时准备的《论孟加拉之地产》。波顿-

鲁斯是东印度公司曾经的雇员和经过专门训练的东方学者,他为扎明达辩护,旨在确定其世袭权利以便英国统治者能从中渔利。这一次格兰特在其《调查》第二版的序言中作了回应,时间在同一年,即1791年。

现在我们从尼布尔的信件得知,在客居苏格兰的1798年至1799年间,他结识了一名他称之为"雷德卡斯尔的格兰特"的先生(Mr. Grant of Redcastle),雷德卡斯尔(Redcastle)在因维尼斯(Inverness)附近。尼布尔去过格兰特家,曾与他讨论印度的土地制度问题。① 从这些信件中,我们可轻易推知,尼布尔提到的格兰特先生,其实就是著名的《调查》一书的作者。但是此事却在1980年逃过了我的眼睛,据我所知,也从未被别人提及。尼布尔发表于1804年的一篇论文的片段使我的这一推论成为必然。此段是霍斯首先公开的,但他本人可能并未意识到其真正的重要性。下面是这段非同寻常的段落的译文:

> 这是一项有意义的工作……通过罗马历代帝王的历史,探究土地所有制的变迁(关于阿拉伯殖民地的建立,我希望能另择时间讨论),调查皇家封地的兴起,这些封地在帝国没落时期为贵族提供了大量的经济来源,最后农奴制以温和的形式产生,这一形式,因为土地所有者与罗马时期的主管之间的关系,在中世纪的意大利和法国得到了发展。但这些研究是一项宏大的工作,一种博大的"所有制法律的精神",这一研究也得益

① *Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr*(《尼布尔生平轶闻》),D. Hensler编,Hamburg,1833—1839,卷一,页246、257。

> 于我博学的朋友"雷德卡斯尔"的格兰特先生的鼓励。他自己的研究已经不容怀疑地澄清了所有权在亚洲的特征。①

显然,最后一句提及的就是格兰特的《调查》一书,因此,把"雷德卡斯尔"的格兰特先生认定为詹姆斯·格兰特(James Grant),我认为,这是确定无疑的。可能需要补充的是,其实詹姆斯·格兰特1799年居住在雷德卡斯尔。此处援引的文字表明,尼布尔最初设想,把对罗马土地法的研究视为在更大范围内进行的孟德斯鸠式的土地制度史研究的一部分,或是其初步成果。格兰特向尼布尔建议进行这项规模更大的工作,而对罗马土地制度研究的构思最初源于这一更为宽广的研究框架。就尼布尔而言,他采用了格兰特研究扎明达的模式来解释罗马的公共土地问题。像扎明达一样,罗马帝国的地方官也利用职务之便将受其控制的公共土地变成了世袭的永久财产。罗马的土地法,远非重新分配私人所有的土地,而是试图减少地方官员对公共土地控制权利的滥用。显然,如同格拉古(Gracchi)曾试图减少罗马贵族(如果不再是地方官)对权利的滥用一样,格兰特(James Grant)和尼布尔希望英国政府控制印度的扎明达对权利的滥用。当然,扎明达不能完全等同于罗马的地方官,因为在罗马不存在所有的公社或村落的土地受到地方官或是其他贵族控制的问题,而且在罗马公有土地(ager publicus)的周围有或大或小的私人土地。此外,地方官也并非完全扮演政府与农民之间的中间人角色。尽管如此,尼布尔仍然认为,借助雷德卡斯尔的格兰

① 霍斯,"Barthold Gerog Niebuhrs wissenchaftliche Anfänge"("尼布尔学术的开端"),刊于 *Abhand. Akad. Wiss. Göttingen*, *Phil. Hist. Klasse*(《哥廷根科学院学报哲学/史学版》),III,14 (1981),页551。

特先生(Mr. Grant of Redcastle)的解释,通过把公有土地与印度的土地状况相比较,他能更好地理解公有土地的法律状况。

尼布尔——这位英国宪法[体制]的推崇者——凭借罗马土地法提供的温和改革及对情势的明智评价中蕴含的所有隐含意味,一举达成了两个目标,既从法国大革命的视野中去除了罗马土地法律,又在不列颠帝国的视野中植入了该法律。海讷关于罗马法律关注公共土地的论点得到了辩护,但同时,英国出现的新形势是对他所持的对能够公布禁令的罗马的怀疑态度的含蓄的反驳。上述这些论述至少明显表明,1799 年在苏格兰的几个月对尼布尔而言,是引发他对土地所有制的历史产生兴趣的至关重要的几个月。

在 1804 年至 1805 年的写作期间,尼布尔仍有一些问题没有真正地掌握。那就是罗马法律中私有土地的所有制与对公共土地长期、世袭地占有之间的确切差别。1810 年,当他有机会面对柏林大学的一群听众展开关于古罗马的见解时,这一问题才在与萨维尼(Savigny)的接触中得到澄清。这群听众包括萨维尼,他在柏林刚升任教授,后来他认为尼布尔的讲座开启了理解罗马的新纪元。萨维尼自己也对一些有关罗马所有制的问题心存疑虑。1803 年,萨维尼在其《财产权》(*Das Recht des Besitzes*)一书中论述了财产(property)一词与占有(possession)一词的区别,此书让他声名鹊起。在书中,萨维尼清楚地分析了市民法上的完全所有权(the full dominium ex iure Quiritium)与受到禁令保护的占有之间的区别。但同时,他自己承认曾经不能完全地解释占有的诸多起源。而现在,把他的理论与尼布尔的理论相结合成为可能。他可以向尼布尔提出,把占有这一概念作为解释对公有土地的世袭控制的最适合的概念;而作

为回报,他从尼布尔那里获得的建议是,对公有土地的世袭控制其实是占有的最早实例,很可能是占有的原型。两人极其慷慨地承认对方给予自己的帮助。萨维尼的《财产权》(*Das Recht des Besitzes*)一书后来的版本中加入了一个段落(12a),该段落使其增加的一些尼布尔建议的内容更明显。尼布尔有幸从维罗纳发现的盖尤斯(Gaius)的稿子中发现了我相信是市民法上的所有权(dominium ex iure Quiritium)(I,54;II,40)这一概念现存的最早例子。由萨维尼和尼布尔共同阐明的私有权(right of private ownership)与占有权(right of occupation)的显然区别,从此成为比较罗马的财产法律和其他法律体系的讨论、阐释和怀疑的中心。

尼布尔一直把他对罗马土地状况的解释看成其主要成就,还把它告诉了歌德,这些解释成为他理解古罗马的前提。他进入了对最初控制罗马的贵族社会的研究,已经确定平民曾是贵族的受害者,他同情平民。平民曾是在罗马早期居住于罗马附近的自由民:他们保留着朴实的品质。他们与依附于贵族的食客不同。尼布尔把罗马人的最好品质赋予平民,他们创作了那些歌颂祖先光荣事迹的历史歌谣。在这些歌谣中,尼布尔寻找早期罗马传统的源头,就像我们在李维(Livy)和哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯的作品中寻找这一源头一样。在尼布尔的历史著述中,他在表达反对由贵族操纵的罗马教皇编写的编年史赝品而赞赏由平民编撰的关于君主的纯净的、清新的民谣时表现的偏见最为天真。

在丹麦和普鲁士,尼布尔致力于使农民获得贵族的承认,怀着同样的精神,他追踪罗马贵族与平民之间的冲突直至两者最终的和解。在其内心,尼布尔是保守的,他并不希望贵族制衰亡。出于为

英国贵族(或许也包括接受他的普鲁士贵族)的考虑,尼布尔希望能从其自身拯救贵族制,使其免于消亡。然而,作为贵族社会的局外人,他仍然清楚,他父亲的祖辈是农民,他的父亲一直没有得到与其成就相当的承认。而他正是从其父——由一个土地测量员成为一个探险者,后又在他的故乡回到土地测量的行业——的专业知识中获得了关于东西方土地占有制度的最早认识。

二 从蒙森到韦伯

1.

据说罗慕路斯在建造罗马时同意给其同伴 2 因格拉土地——在讨论尼布尔时,我们不曾听到多少关于这方面的论述。在法国革命的大气候下,或者更确切地说,在随后的恐怖时期,许多人认为他们未曾听说过巴贝夫最后那条可怕的“土地法案”。尼布尔研究的重点是,把他认为是土地改革的合理要求与对私有财产的不公正攻击区分开来。通过证明格拉古人(the Gracchi)与法国革命者的完全不同,尼布尔再次使格拉古人变得可敬可佩。

在随后五十年里,情况发生了变化。马克思和恩格斯发表了《共产党宣言》,原始共产主义成为学术研究的主题。毛雷尔(Georg Ludwig von Maurer)分别在 1854 年和 1856 年发表著作,向关注德国原始的“马尔克制度”(Markenverfassung)的史学家和法学家讲述了乡村集体社会在德国的新形式。另一位德国贵族哈克斯淘森(August von Haxthausen),在 1847 年至 1853 年间用德语、英语和法语发

表了一些研究成果,阐明了俄国的村社组织并指出,米尔①乡村集体社会主义(the mir Village collectivsm)的原始共产主义特征似乎是未受罗马个人主义污染的原始生活的痕迹。米尔村社也同样引起了德国法学家和贵族的兴趣,尽管他们发现,这一村社在斯拉夫人及后来的土耳其人的控制下受到了污染。显然,在这些关于集体主义制度在现代欧洲村落之遗留的研究中,有关私有财产历史发展的整个问题出现了新的转机。现在我们可以说,这是我们对古代文明的理解中最重大的变化之一。

恰好在1856年,蒙森证明,早期的罗马人对集体主义的态度并不落后于早期的德国人。蒙森在德国大学1848年革命后的清算运动中受到迫害,但他根本不是什么革命者。在1856年《罗马史》的第二版中,蒙森对仍未定型的1854版做了修订和扩展,其后各版本以此为基础,再也没有实质性变动。他在书中描绘了早期的罗马,当时的土地由氏族或部落集体拥有(而非由核心家庭拥有)。在解释每户家庭分有2因格拉土地的传统时,他认为这2因格拉所指为房屋周围的果园,而当时真正的耕地仍旧完整地属于氏族。大致而言,2因格拉(半公顷)土地是属于核心家庭的菜园,而耕地则属于氏族,并根据公社的规定在公社的监督下轮流分给户主。在蒙森看来,图利乌斯国王(King Servius Tullius)在公元前六世纪中叶进行的改革,标志着上述状态的结束。图利乌斯的军事和政治组织,预示了富裕的户主大量占有属于自己的土地,这也意味着氏族丧失了对耕地的控制,而这些耕地被户主们分割。

梅因(Henry Sumner Maine)1861年发表《古代法》时是否读过

---

① [译按]米尔:沙俄时代的一种村社组织。

蒙森的作品，我无从知晓，但他肯定知道尼布尔的著述，因为那是出生于1822年的任何一个剑桥人都知道的。更重要的是，梅因非常熟悉毛雷尔和哈克斯淘森，而且也曾关注印度的乡村。在此方面，尼布尔是他的先驱。但作为一个很快就将涉入印度统治事务的英国人，梅因并不需要尼布尔的例证，因为他直接引用埃芬斯通（Mountstuart Elphinstone）的《印度史》（*History of India*）阐明印度村社与古罗马氏族间的相似之处。这里有建立其理论（印欧最初的土地所有制建基于氏族或部落的公社财产）的基础。但需说明的是，发现雅利安人的祖先的模样，这却一直不是梅因的乐趣所在。有人责难说，他忽视了女族长制和类似的新事物。迫于此类来自反对者的压力，梅因只得求助于他那有限的有关印欧的知识。但他真正想在《古代法》（*Ancient Law*）中证明的是，英国法学家们对布莱克斯通（Blackstone）信任太久了。个体对"无主财产"（res nullius）的无争议性占有并非私有制的源头。我们都还记得，梅因认为：

> 古代法律……几乎没有对个体的认识。它关注家庭而非个体，关注群体而非每一个人。①

梅因继续辩解道：

> 所有权形式从古代到现代的转换非常模糊，但若非对几种可辨的村社形式的发现和研究，这种转换将会让人觉得更模糊。（《古代法》，页158）

---

① 梅因，《古代法》（*Ancient Law*，Everyman edition，London），1917，页152。

当然,梅因的脑海中一定有其研究的德国、斯拉夫和印度的范例。他继续解释说:

> 私有制,就我们现今了解的形式,主要形成于个体个别的权利从公社混合的权利中逐渐剥离的过程中。(《古代法》,页159)

梅因还提出,早期罗马法中的“要式财产”(res mancipi)包括土地、奴隶和作为运输工具的牲口,①这些商品对一个原始民族而言具有首要意义,这一思路日后由孟凡特(Pietro Monfante)进一步发展。因此,“财产权”(mancipium)成为此前非转让财物的最古老的可转让形式。梅因无意更多讨论氏族亦即最初的土地占有者:

> 氏族也是以家庭形式组成的一群人;有多种假定认为,氏族是家庭的扩展;而这些假定的确切性质已在古典时代丢失。(《古代法》,页155)

然而,梅因却认为,在长子继承权进入罗马法之前,必定还有一些规则(他也在印度发现了这些规则的痕迹),它们规定社会由最古老的那一家族的最年长的男性掌管。换言之,长子继承权制度的

---

① [译按]要式买卖:亦称曼兮帕蓄,以一定方式为成立要件的买卖,是要式法律行为的一种,最早可溯源于古代罗马法;它是早期市民法上最重要的一种买卖方式,要求商品买卖过程必须遵守一整套固定、严格的程式,否则整个交易行为不受法律保护。

主要作用在于,挑选氏族酋长管理共同遗产或财产(《古代法》,页138)。长子继承权制度在封建时期的欧洲得到复兴。对梅因而言,这是集体继承形式的回归;这一形式在私有制发展以前就存在,罗马法也熟悉这一形式:

> 公民社会不再有凝聚力,人们普遍寻求另一种比公民社会初期还要古老的社会组织。(《古代法》,页139)

在1871年出版的《东西方的村落公社》(*Village Communities of the East and West*)中,梅因发展了他对村社的看法。此书第三版内容更丰富,增加了他于1875年所作的剑桥演讲说明,即"论印度思想对现代欧洲思想的影响"(The Effects of the Observation of India on Modern European Thought)。到那时为止,他已在印度生活了七年。身为印度议会法律委员会成员的梅因,主要负责编纂印度法律。当梅因着手比较毛雷尔对德国乡村制度研究与他自己对印度村落的研究时,他由于自己所处的特殊地位而能使用所有关于印度的资料。对印欧历史的思考产生的结果,可能比描述当时状况更重要。但梅因对比较研究的兴趣仍旧浓厚,而且当他1874年在《早期制度史讲稿》(*Lectures on the Early History of Institutions*)中将研究拓展到爱尔兰的早期法律时,这一兴趣变得更加强烈。在研究爱尔兰法律的过程中,他得到了朋友斯多克(Whitley Stokes)的帮助。在该卷中(这是他关于早期法律研究的重要论文集的最后一篇),我们能找到这一个极富启发性的句子:

> 我常常在想,当印度官员们激烈争论组成村落的各阶层相

应的权利时，其实是无意识地试图通过和善的仲裁形式调整世袭贵族与平民之间以及平民与平民之间的主张与反主张。①

据我所知，《东西方的村落公社》没有立即译成法文，而《早期制度史讲稿》却很快就有了法译本。因此后者（和《古代法》）较之前者在欧洲大陆得到了更多的讨论。古朗热在其 1870 年后的研究中注意到了《讲稿》，而他在 1864 年发表《古代城邦》（*La Cité Antique*）时，还不知晓《古代法》一书。可以说，在 1875 年后的欧洲大陆法律思想界，梅因是接受村落共产主义乃土地所有制的最原始形式这一观点的代表。与此相反，古朗热却认为，私有制自有史料记载以来就一直存在，而且他希望自己能继续维护这一观点。

2.

即使古朗热不知道梅因的著作，他在发表《古代城邦》时也一定了解蒙森《罗马史》中的某些章节。但是，至少在他生活的时代，如果能够避免，他是不会引用同时代人的作品的。古朗热生于 1830 年，巴黎高等师范专科学校毕业，时为斯特拉斯堡大学的年轻教授。他对"莱茵河上的守卫"这一身份非常敏感。1862 年在斯特拉斯堡大学的就职演讲中，古朗热宣称："我决意选择希腊人而非研究希腊的专家作导师；同样，我决定选择罗马人而非研究罗马的专家作导师。"在他死后发表的一份日期不详的片段中，这一思想表达得更明晰，他断然宣布："我宁可按照李维的方式犯错，也不会采用尼布尔

---

① 梅因，《早期制度史讲稿》（*Lectures on the Early History of Institutions*, London, 1874），页 84。

的方式犯错。”如果可以在 1864 年忽略尼布尔,那么就更容易忘记蒙森。古朗热不但不愿面对莱茵河对岸的同辈,而且善于聪明地回应对手,以挫败对他的责难。1868 年,一位评论家称古朗热为基督徒,他回敬说:“你比我更像个异教徒(pagan),我并不比你更像基督徒。”后来,古朗热可能被看成既是波拿巴主义者又是第三共和国的信徒;既是右派又是左派。莫拉(Charles Maurras)试图使古朗热成为法兰西运动不称职的先驱;当然,他的企图没有成功。古朗热的学生,对社会主义充满同情的涂尔干(Durkheim),曾献给自己已故的老师一篇关于孟德斯鸠的拉丁文论文,可是他想在文中所表达的确切意思并不明朗。

值得注意的是,从 1861 年到 1871 年的十年间,关于古代社会基础的研究著作不断问世:在 1861 年出版的有梅因的《古代法》和巴霍芬(Bachofen)的《母权》(*Mutterrecht*),上文提到的古朗热的《古代城邦》(*La Cité antique*)出版于 1864 年,麦克伦南(J. F. McLennan)的《原始婚姻》(*Primitive Marriage*)于 1865 年出版,泰勒(E. B. Tylor)的《原始文化》(*Primitive Culture*)于 1871 年出版。

新近出现的对印欧语系的研究,无疑是刺激这些著作问世的诱因之一。但古朗热甚至比梅因更不愿真正地致力于重构一个印欧社会。在写作《古代城邦》时,他对日耳曼人和斯拉夫人的了解远不如梅因。他曾读过一些翻译过来的吠陀经(Vedas)和摩奴法典(the laws of Manu)。当然了,他也熟悉诸如布洛夫(E. L. Burnouf)等一些法国的印度通发表的著作。但是,古朗热的几乎所有作品仍然是以希腊和罗马的材料为基础。他对原始社会的探索也仍然是从这片经典之地开始。正是仅仅依靠希腊文和拉丁文的证据,他试

图证明其著作的中心命题:“人们只信仰与家庭生活相关的神的时代,正是仅存家庭的时代。”的确如此,他补充道,“整个雅利安民族似乎在这样的状态下生活了很长时间。吠陀经的赞美诗佐证了雅利安人的一支演变为印度人这一事实”。但是,古朗热并不常常援引吠陀经。正是从罗马和希腊的材料中,他试图想象出前都市社会(preurban society)的景象,在此社会,宣称拥有同一祖先的人们共同居住在私有土地上。确认这一土地的标志,就是祖先们的坟墓和灶膛——祖先的魂灵被假定为以神的身份永久驻留其中。

此处,我们开始意识到了在某种意义上属古朗热独有的那种论证风格的最显著特征。古朗热虽采用大量的文本来支持自己的论述,然而这些文本却很少能真正支持他想证明的论点。古朗热的主要论点其实都只是些没有理由的假定。认为祖先通常都埋葬在家庭居住地范围内,这就是个没有理由的假定(正如我将不止一次强调的那样)。还有一个没有理由的假定是:为了让祖先活着,必须保证[灶膛里的]火不灭——其实火与祖先的关系在希腊-罗马的世界从未如此自然。死者(即祖先)成为宗教和所有制的根源——这一假定也是完全没有理由的。根据自己大量的这类假设,古朗热接着就推出其结论:女儿被剥夺继承权,因为她们没有参加祖先的祭礼,而她们没有参加祖先的祭礼,则又是因为她们嫁到家族以外,然后去参加其丈夫的祖先的祭礼了。既然所有权是按照一个大家庭的领头人的绝对权力来理解的,那么长子就应继承其父的宗教和政治权力;因此就得假定,甚至在罗马早期就存在长子继承权——这绝不是梅因想要获得的答案。最后,古朗热不得不解释家庭这一原始公社是如何解体的,以及我们称之为家庭之联合体的城市是如何产生的。古朗热也不得不承认,到目前为止,他为我们描绘的图画

其实并不完整。接着他告诉我们,并非所有的家庭成员都是他们信仰的祖先的后裔。外来者以被保护者的身份曾被接受进入家庭。作为交换,被保护人同意信仰保护人的祖先;当然,他们对意味着放弃自己的自然祖先的从属地位不是全然乐意的。此外,古朗热还告诉我们,甚至存在这样的家庭:他们既不能信仰自己的祖先,也不能接受其他人的祖先;这些不幸的家庭长期处于我们可能称之为雅利安氏族的最初文明之外,处于一种接近动物的生存状态。但不知怎么回事,一种新的宗教就发展起来了,它关心的不是家庭生活和祖先,而是自然元素(如天和日月星辰)。这一新的宗教很适合不满的被保护人和未开化的局外人。当然,它给予前者去做自己更乐意做的事情的机会,而不是信仰他人的祖先;它给予后者真正的宗教情感。如此一来,城市就产生了,因为不满的被保护人和不受影响的局外人(我们姑且称之为平民)在信仰新宗教的过程中联合起来,并建立了新的社会。那些古老的家庭,还有贵族,他们不能坚持自己以往的信仰,于是被迫妥协,并加入到新的城市和新的信仰中去。最后,城市的胜利导致了自然泛神论对祖先崇拜的胜利。但崇拜祖先的贵族家庭一开始还有足够的能力,按自己的要求加入到新的城市中去。正是他们赋予城市一些原初的家庭信仰特征。这也解释了,为何在城市里也有灶膛和火——在罗马甚至比在希腊更明确,由女灶神作为代表。古朗热还相当松散但却很生动地从特洛伊战争中的勇士埃涅阿斯(Aeneas)身上,找到了贵族的英雄试图把家神转移到即将建立的城市这一政治生活阶段的象征。如果贵族有足够忠诚的受保护人,新的城市将非常有利于满足贵族的要求:在罗马,局外人、平民长期受到压制。古朗热对早期罗马的描述值得在此引用,因为这些描述表明了他对崇拜祖先的贵族与原初平民之

关系的理解:

> 在罗马,这两个阶级差别显著。贵族与其受保护人的城市是罗慕路斯根据仪式建立的城市,在领地内享有王权。而平民住在避难所,一种圈地,位于卡彼托山(Capitoline Hill)的山坡上,罗慕路斯允许那些没有灶膛或家庭但又不被允许进入城市的人在此居住……一个词可以刻画这些平民的特征——没有灶膛,他们至少在一开始就没有任何家庭祭坛……他们没有祖先——父亲。①

平民(plebs)进入城市是因为平民为反对贵族而与诸王(kings)之间建立了联合关系。

所有这些新构想很大程度上是一种先验的(a priori)绝妙建构,其中有两个方面值得特别关注。首先是我们已经注意到的假设,即家庭墓地产生决定性的土地所有权。其次是一个我们还没有使之明朗化的假设:为了论证的目的而把罗马的氏族(gens)和希腊的氏族(genos)在其原初结构、各种所有权和祖先崇拜方面与家庭等同起来。让我们进一步考察这两个方面。

无论在罗马还是希腊,将死者葬在家庭的土地上绝非普遍现象。如哈姆弗雷斯(Sally Humphreys)所说,

> 古代的坟墓通常选在路边,尽管用于埋葬的土地成为私有

---

① 《古代城邦》(*The Ancient City*),A. Momigliano 和 S. C. Humphreys 英译,Baltimore,1980,页 226。

> 财产,也可能以各种方式得到保护以免遭滥用或遗忘,但没有证据表明,人们特别希望能葬在作为更大的家庭财产一部分的土地上。(《古代城邦》,页 xv)

毫无疑问,在罗马,据说有一些氏族给自己预留了特别的墓地。但就我所知,还没有证据表明,墓地选在了有可能被视为氏族(gentile)地产的地方。苏维托尼乌斯(Suetonius)在《提比略传》(*Life of Tiberius*)中告诉我们,克劳狄族人的氏族在卡彼托山的山坡上拥有自己的墓地。此处远离克劳狄族人的领域,大概是克劳狄族人最古老的地产。卡彼托山并非克劳狄族人的发源地,似乎是克劳狄族人在罗马社会得到认可和尊重后,才在此买了一片地作为墓地。最好将一个家庭或氏族的墓地看作为具备购买能力的人提供土地而产生的结果,而不是罗马私有财产制度产生的原因。

但让人更难接受的是古朗热的第二个假设:氏族既是最贵族化的也是最古老的家庭形式。事实是,gens 和 genos 是两个词,一个是拉丁语,一个是希腊语;两者意思相似,词根一致,但这并不意味着我们就可以把罗马称之为 gens 的社会单位,等同于希腊称之为 genos 的社会单位。在此强调这两个词的一个差别就足够了。罗马的 gens 可以既是贵族也是平民,他们并非都属于上层社会。我们对希腊的情形不太确定,但至少在雅典,genos 这一概念只适用于那些自夸具有共同远祖的贵族群体。在希腊,至少在雅典,genos 似乎与贵族的特权有联系,例如有权担任祭司和地方官。因此我们很难苟同古朗热的三个假设:其一,gens 和 genos 是一回事;其二,该事物本质上属于前城邦(pre-civic)[时期];其三,它代表了家庭在融入城邦之前的完整组织。稍后我们再继续讨论这个问题。现在我们先

回到古朗热关于墓地的论述。

从阿里斯(Philippe Ariès)具有开拓性的著作《死亡前的男子》(*L'homme devant la mort*)中我们熟知,对墓地的管理是法国大革命之后一件让人焦虑和担心的事,也是法兰西学院(the Institut de France)1801 年度的征文竞赛题目。在收到的参赛论文中,至少有一篇论文把对墓地的尊重同对私有财产的尊重相联系——这一观念成为古朗热写作《古代城邦》时的主要思想。那时,他更感兴趣的是祖先的宗教(the religion of ancestors)和私有制的形成之间互相依赖的关系,而非为私有制辩护之类的事。要对这一阶段的古朗热作出判断,就必须牢记他的《古代城邦》中的一个章节。在那里,他试图解释他称之为平民进入城市的现象。他认为,这一看法并非没有道理,亦即:平民在各种诱惑下进入罗马,等到保护他们的国王消失了,就产生了平民与贵族的斗争。但古朗热又说:

> 我们有理由指控或假定,是贵族冷漠地设计了压迫和镇压平民的方案。作为神圣家庭的后代的贵族……所能理解的社会制度,就是从古代宗教继承来的一些惯例。(《古代城邦》,页280)

贵族不可能想象吸收平民[成为自己的一员],而是将他们作为依附自己的受保护者,但这却是平民所反对的。他们不愿成为贵族的附庸。因此冲突就产生了。于是解决这一几乎是宗教冲突的方法,也变成了几乎是宗教性的。贵族也不得不承认,护民官即平民的领袖神圣不可侵犯。这是贵族没落的开始。渐渐地,贵族甚至

失去了“他们的宗教优越性”(《古代城邦》,页 298)。在随后的日子里,经历了 1870 年的普法战争和巴黎公社革命之后,古朗热完全不再对私有制的宗教方面的研究感兴趣,而是更多地直接关注对私有制的捍卫。在他看来,找到私有制产生的原因,这本身就是捍卫罗马法,就是捍卫法兰西民族乃罗马后裔这一理论,以反对德国的法律传统——更确切地说,是反对关于法兰西民族起源于德国的理论。古朗热的理论不能与其学生朱利安(Camille Jullian)的理论相混淆。朱利安的著作表明,如果人们从反德国的角度去理解法国的历史,最终会产生什么样的极端后果。但是温和的索雷尔(Albert Sorel)仍然认为,私有制起源的问题成为“古朗热先生积极考虑的问题”。对古朗热而言,在 1871 年以后,反对现代德国人其实就是在为保卫私有制而战——反之亦然。

1889 年,古朗热在去世前夕发表了一篇文章,题为“土地私有制的起源问题(le problème des origines de la proprieté foncière)”。文章总结了他对德国学者关于私有制起源的种种见解的抨击。此前,他已经在三个内容充实的论文集中展开了这一问题,其中一个论述古希腊私有制,另外两个讨论的是德国土地制度的结构问题。1870 年之后,古朗热已经非常了解《古代城邦》一书所忽视的非古典证据;他更了解德国的情形,已经知道一些可以得到的关于印度、斯拉夫和凯尔特人的材料。他专门与比利时的德·拉弗莱(Emile de Laveleye)进行论战——后者基本上追随的是梅因的思想。埃米尔在其《论财产的原始形式》(*De la propriété et de ses formes primitives*,1874)中,为了法国读者的利益而总结了很多新例子。古朗热坚持认为,雅利安人没有原始共产主义,只有家庭所有制。他把村社所有归结为家庭所有:“财产属于古代家庭组织,家庭后来发展为

村社。"[①]在最具古朗热的成熟文风的写作中,我们可以看到他试图证明,德国的学者没有理由认为原始土地共产主义的概念是塔西佗提出的。《日尔曼尼亚志》(*Gernmania*)第26章中有一个晦涩难懂的句子,如 Argi pro numero cultorum ab universis in vicem[?][②]occupantur(一片一片的土地,与耕种者成比例地,由耕种者以整体为单位轮流耕作)。[③] 此句旨在说明,日耳曼人根据整体人口的需要开垦了个人占有的不定数量的土地。这一观点与毛雷尔(Von Maurer)和梅因的观点相反,着重强调个体的占有权——这不可能是塔西佗的本意。至于十二世纪以前的中世纪关于德国村落(German Mark)的材料,在古朗热看来,这些材料表明村落(marca)是指边界或者地产或者森林(无论是由多个所有者占有,还是几个佃户共同耕种)。但是该词在古朗热看来,从来就没有由农业村社(an agrarian community)共同占有的土地这一意思。古朗热至死都认为,他已经证明了古代日耳曼人根本不了解集体占有,他的这一观点与德国学者的观点相反。古朗热好像一直没有发现,他对德国制度的厌恶同他证明原初的日耳曼法律制度尊重私有财产时所作的努力彼此矛盾。

3.

这些理论纷争产生的结果之一,就是唤起了人们重新甚至公开地着手研究公社所有制在欧洲各地的遗留情况。十九世纪的最后

---

① *Nouvelles recherches sur queleques problèmes d' histoire*(《若干历史问题的新探》),Paris,1891,页33。

② [译按]原文如此。

③ E. H. Warmington 译本(Leob Classical Library)。

十年，土地问题研究在欧洲非常时尚。如我们熟知，韦伯在普鲁士是其中一项研究领域的佼佼者。在意大利也出现了很多调查活动（inchieste），其中有些是由意大利国会组织的，开展得非常出色，它们都特别关注公共用地的存活。

意大利王国的议员佩尔蒂（A. Cencelli Perti）著有《意大利的集体所有权》（*La proprietà collectiva in Italia*）。直到1920年，人们仍然认为它有再版的价值。当时那些卓越的政治家和学院派理论法学家（这两门学科在1870年到一战期间几乎不分彼此）都参与了这一研究和论争，包括后来的总理萨兰德拉（Antonio Salandra）、维内奇安（Giacomo Venezian）和佩罗兹（Silvio Perozzi）等人。维内奇安1887年在卡美日诺大学（Camerino）所作的就职演说中，向意大利的学院听众重提了古朗热与法兰西学院（the Institut de France）的反对者之间进行辩论的主题。这次演讲的题目十分明了——“意大利集体财产的遗留情况”（Reliquie della propietà collectiva in Italia）。在1870年统一后，意大利的法律思想之重要性也已得到认可，它与德国、法国和英国的当代法律思想之多重联系也获得了适当的评价。[①] 较难理解的是下述几种思想的独特混合：实证主义、达尔文主义的假设以及率直的天主教保守主义——最后一种思想不同程度地影响了意大利当时在土地所有制方面的法律思想。十九世纪末以前，马克思主义的影响还不明显，然而，堪称1870年左右意大利对古罗马法律研究最深入的学者阿里布兰迪（Ilario Alibrandi），却在罗马被皮埃蒙特人（the Piedmontese）征服后辞职了，当时他是

---

① 例如 Paolo Grossi，*Un altro modo di possedere*（《另一种占有方式》，Milan，1977），以及 Luigi Capogrossi - Colognesi 收在其著作 *La Terra in Roma antica*（《古代罗马的土地》，Rome，1981）中的许多文章。

罗马大学的罗马法教授。另一位伟大的罗马法学家，帕维亚大学（Pavia）的教授费利尼（Contardo Ferrini）很快就获得了教会为其举行的正式的宣福礼。即便是[学术思想]不太复杂的名人，诸如对意大利法律思想和研究具有持久影响的四个人物——罗马的斯奇亚罗亚（Vittorio Scialoia）、彭梵得（Pietro Bonfante）、奥兰多（Vittorio Emanuele Orlando），巴勒莫的里科波诺（Salvatore Riccobono），他们也并非总是很容易就能辨认出，传统的农业社会在何处结束，以及世俗化的商业和工业资本主义从何开始。这种情况在彭梵得的论著中更为明显。此人在罗马是斯奇亚罗亚的学生，后来两人成了同事。在其最早的著作中，彭梵得就对当时欧洲和美洲的社会学和史学思想表现出了罕见的敏感性。

彭梵得在 1886 年至 1887 年间写作的第一部著作《论要式财产与略式财产》（*Res mancipi et nec mancipi* ）分为两部分。此书使他 24 岁就获得盛名，使他在都灵大学的对手卡尔（Giuseppe Carle）教授的作品黯然失色。尽管如此，卡尔在 1886 年至 1887 年间的学术备忘录《拉齐奥地区公共财产权之起源》（Le origini della proprietà quiritaria presso le genti del Lazio）以及 1888 年出版的《罗马法的起源》（*Le origini del diritto romano*）解决了一些类似的问题，所以仍然值得关注。

彭梵得首先考察了被称作"曼基帕提欧"（mancipatio）的"要式买卖"。这是一种古老的买卖方式，这种严肃的买卖交易需要五名罗马市民作证，其作用是转移土地、奴隶、驮畜和用于拉曳的牲口等要式财产（the res mancipi）。对彭梵得而言，曼基帕提欧是一种最初只有家庭公社的首领才有权行使的转让行为，而略式财产（the res nec mancipi）的所有权则向任何个体开放，因此可以由每个个人

转让。因而,在彭梵得看来,要式买卖只有在前城市的语境中才有意义;因为在前城市时期,整个父系家族或血统的首领是其领地的最高统治者。在1886年的最初文本中,彭梵得把famiglia agnatizia看成是土地的集体占有者;他论及的大家庭由酋长统治。彭梵得所谓的famiglia agnatizia并非不证自明。后来,在重版关于要式财产(Res mancipi)①的专论时,彭梵得宣布,他现在认定氏族(gens)是土地最原初的占有者:famiglia agnatizia与氏族同一,famiglia agnatizia的首领与氏族的首领一致。把酋长归属于氏族的确是个值得尊重的传统,虽然我们必须承认,与生活在古代的罗马法学家和史学家相比,这一传统在现代学者中来得更显著。毋庸置疑,彭梵得接受了其追随者的一些批评和建议,并对自己的观点做了某些修正和澄清。但这却并非更大的收获。彭梵得一直试图描绘原始公社组织,这一组织的首领是一个专制的主权者(despotic sovereign)。彭梵得曾试图解释的,并非是所有权的如此古老的形式,诸如古典时期罗马的家长(pater familias)的特权。彭梵得也特别惊诧于任何罗马法学家都知道的共和国罗马的家长的专制权力。他以为,这些权力只有在罗马城邦接受城邦事务优先这一前提下,方可解释。为解释家长这一概念,他假定氏族或血统的首领是集体占有土地的前城市小公社的专制统治者。换言之,在彭梵得看来,罗马家庭是由类似家长统治的前城市村社的遗留。

当彭梵得与其学生被从前城市的专制状态(无论是由某一氏族还是某一血统所统治)向城邦过渡所需的准确措辞所困扰时,意大利的评论家却在怀疑这一假定的价值。德·桑提斯(Gaetano De

① *Scritti giuridici*(《法律文献》),Turin,1918,卷二,页215。

Sanctis)与阿兰吉奥-瑞兹(Vincenzo Arangio-Ruiz)评论彭梵得的主要理论时,虽说措辞严厉,却非偏狭;他们评论的是希腊和罗马在前城市时期的社会整体情况。①

正如他们首先承认的,德·桑提斯和阿兰吉奥-瑞兹的主要论点其实源于迈耶尔(Eduard Meyer)。这个看法与彭梵得的观点相对立。迈耶尔在其1884年发表《古代史》第一卷第一版,并且也在1907年第二版那篇新的也更为详细的人类学序言中,否认了大家庭是城邦的前身这一观点。迈耶尔甚至试图使所有支持从家庭演变到城邦的学说都显得多余:他没有给古朗热和恩格斯提出的不断发展的方案留下空间;而不为迈耶尔所知的彭梵得则对此方案进行了修订。在迈耶尔看来,只有在氏族和城邦的其它原始形式的范围内,家庭才能得到理解。德·桑提斯及其追随者阿兰吉奥-瑞兹赞同地引用了迈耶尔的观点,用以反对彭梵得。罗马大家庭的权力是前城市时期某一血统或某一氏族的权力的简单延续——这一看法之所以不能成立,因为罗马的父系家庭(pater familias)不同于某一氏族或氏族的首领:首先,是否确实存在过某一氏族的首领,这本身就值得怀疑;其次,如果罗马城邦早期真有什么特征的话,那它就是,罗马人区别看待男性个体在家庭的地位与其在城邦的地位。儿

---

① 一些主要文本是由 De Sanctis 所著的 *Per la scienze dell' antichità*(《古代研究》,Turin,1909)一卷和收集在 *Le genti e le città*(《氏族与城邦》,Messina,1914)中的 Vincenzo Arangio-Ruiz 所作的就职演讲。彭梵得(Bonfante)最近的答复,可参见 *Scritti giuridici*(《法律文献》,卷一,1916)。但直到临终前的1957年,De Sanctis 一直在发展自己的论点,参见其身后刊于 *Storia dei Romani*(《罗马史》,IV,2,2,1958)上的遗稿。有关理论在意大利以外的讨论,可参考 E. Rabel,"Die Erbrechtstheorie Bonfante"("彭梵得的继承权理论"),刊于 *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*(《萨维尼基金学刊》,50,1930),页295-332。

子在其私人的生活中必须服从父亲的命令——甚至可以被其父杀死，同时却可能担任执政官；同样地，他可以带领一支军队，而其父可能是其中的一名普通士兵。德·桑提斯和阿兰吉奥-瑞兹很容易就查明，毫无证据支持彭梵得有关遗嘱最初是家庭的首领制定并由继承人接受的观点。在笔者看来，彭梵得有关罗马家庭和城邦的理论，只适用于罗马，却没有经受住德·桑提斯的批评，这是无可争辩的。与古朗热一样，彭梵得太依赖于氏族作为拉丁地区前城市阶段的家庭结构这一证据的价值。

在此，我们可能触及到了问题的关键，这一点也值得我们做更确切的考虑。在我的讲解过程中，大家应该有这样的印象：古朗热设法让氏族的财产结构成为原始私有财产的原型；相反，蒙森、梅因和彭梵得却把氏族与原始的共产主义村落等同起来，尽管他们论述的细节有所不同。氏族这一概念如何可能同时塑造了古代意大利私有制和集体所有制？

答案就在于，我们对早期罗马的氏族结构和功能知之甚少，因此，才有可能[出现]完全对立的理解。但现在出现了一个需要考虑的新因素，主要来自更有力的语言学方面的证据。这一因素很可能使那些理所当然地认为氏族是前城市阶段的组织后来保留在了罗马城市中的理论显得非常尴尬。

语言学方面的证据似乎表明，在罗马和意大利中部的其它地区，氏族的发展是公元前八、七和六世纪的一种城市现象。其特征表现为下述事实：每个个体是通过自己的名字(praenomen)和氏族全体成员共有的名字(nomen gentile)来获得其身份的，而非通过自己的名字和其父亲的名字。第二个名字所指的可能是共同的远祖(Claudii 来自 Clausus，Marcii 来自 Marcus)，但其真正的特征在于这

一名字是一代一代传承下来的。至少在罗马,很少甚至没有证据表明,氏族在城市之前存在。氏族看来像是人造的组织,以假定一个共同的远祖为特征,并在意大利中部按某种我们只能隐隐感知到的社会条件发展。无疑,具有强有力领导的军队有利于这样的组织的形成并让他们有事可做,但意大利的氏族是否能以军事词汇来解释,这很值得怀疑;我们能找到证据表明,在意大利中部,至少公元前六世纪(如果不是更早)就有那样的军队存在了。

我们现在能确认的是,氏族看起来像早期的城市组织,预设了发达的私有制而非包括公社所有制在内的前城市阶段的组织。城邦兴起之前的拉丁人及其它古罗马人是怎样的,这还是个谜。要理解这一说法的含义,我们必须记住一个事实:意大利三分之二的人口进入城市组织阶段,这是罗马直接干预的结果,而另外的三分之一的城市却归因于伊特鲁斯堪人和腓尼基人或者希腊人。被希腊人、伊特鲁斯堪人、腓尼基人和罗马人城市化之前的意大利究竟是怎样的,这一终极问题还没有答案。但氏族似乎首先出现在意大利的中部和城市中心。随后关于罗马私有制和集体所有制之关系的讨论,将首先考察把 heredium[继承]看成占有 2 因格拉土地的私有制这一难以理解的概念,而非氏族组织。

与我们之前讨论过的作者相比,韦伯的新颖之处在于,他的兴趣主要在考究有史以来的私有制与城邦占有制之间的关系,而非罗马私有制的起源问题。

4.

与上文讨论过的学者们相比,韦伯的《罗马农业史及其对公法和私法的意义》(*Römische Agrargeschichte*)仿佛把我们带入了一个不

同的世界。此书是韦伯晋升大学讲师的资格论文,不足三百页,出版于1891年。韦伯可以(如果他愿意的话)得意洋洋地宣布,他同时是古罗马问题研究领域的最大权威蒙森和中世纪土地所有制研究领域的最大权威麦岑(August Meitzen)的最得意的弟子。韦伯集各种专业素养于一身的能力实属罕见,与法学家的情况相比,这在史学家中就更为罕见。韦伯的初衷极为简单,就是想知道罗马的公共测量员使用的不同测量方法,是否与不同的土地所有制相对应。他的结论是,百丈法(centuriation)——一种把土地划分成一块块正方形的粗略方法——在殖民地得到了保留,而这些殖民地不用纳税;相反,根据犁沟和犁沟间的犁垄(per strigas et scamna)所作的划分,则是一种更为精确的测量矩形土地的方法。这些分配的土地需要纳税——顺便提一句,每一份分配的土地还需要记录土地所有者的名字。凭借这些短评,韦伯开始考虑这两种土地分配方式各自的社会和经济的先决条件。罗马殖民地的土地以小块地的方式分配,这些小块地与[我们熟知的]2因格拉(半公顷)土地相关,也就是上文所说的由罗慕路斯分给最初的罗马人的土地。既然2因格拉(半公顷)土地不足以养活一个家庭,韦伯认为,这就预设了公社土地的存在,从公社的土地上,殖民者可为自己和他们的牲畜获取更多的食物。在所有这些观点中,韦伯都遵循了蒙森的观点,但是,他根据他所了解的更为详细的关于中世纪经济的知识,增加了许多细节。公有土地(ager publicus)方面的情形却不太一样,公有土地是在支付费用的条件下进行分配的。尽管偶尔会试图限制个人持有土地的数量(但这些限制从没有低于500因格拉),但这类土地其实是向有钱支付土地费用以及有奴隶为其工作的富人敞开的。需要补充的是,韦伯仿佛在暗示,古罗马的贵族不通过开垦土地,而是通过贸

易甚至是海上贸易来积聚财富;这一观点在《罗马农业史》发表时的读者眼里,一定比在当今读者看来更为大胆。因此,韦伯认为对公有土地的开垦更多的是一种趋势,而非早期贵族的一种实践,并成为共和国中期新兴贵族－平民混合式贵族统治的特征。在帝国时期,当奴隶的供给将要枯竭时,资本主义的政体就演变为所谓隶农制。在隶农制下,土地所有者可以使用自由民,并逐渐把他们降格为农奴。

因此,韦伯构建的是一套关于罗马土地所有制从古老阶段开始发展的相当宏大的理论,在这一古老阶段,氏族所有制的残留,仍可作为特权,剥削帝国农民的资本。蒙森第一个对他年轻学生的杰作作出反应,并专门为此书写了一篇长达五十页的文章。① 这位老师对学生做了大量的评论,既涉及理解罗马土地勘测员(agrimensores)的文本,也涉及韦伯对罗马帝国时期在罗马殖民地(coloniae)和罗马自治城(municipia)土地政权之间进行严格区分的做法。但是,蒙森显然完全被他的学生迷住了,也为罗马土地制度研究从语文学家传递到了经济学家和法学家的手中而感到欣喜。

没有必要细究韦伯关于古代土地史的后期作品,但需要提醒我们自己注意这样的事实:对韦伯而言,这些问题不是史前的问题,而是有书面证据存在的历史。正如我已提及的,在1892年,亦即发表关于罗马土地史的著作的次年,韦伯参与了由社会政治协会(Verein für Sozialpolitik)组织的关于德国易北河东部土地状况的调查;他是此次调查的主要负责人。1896年,韦伯发表了探讨“古代文化的

① “Zum römischen Bodenrecht”(“论罗马的土地法权”),刊于*Hermes* 27(1892),页79－117,重印于*Gesammelte Schriften*(《全集》),卷五,Berlin,1908,页85－122。

衰落"的社会原因的文章。[①] 该文试图将公元四、五世纪隶农制的扩散与古代城市的衰落这两者联系起来考察。罗马帝国主要的土地所有者,如同现代普鲁士的容克(Junker)一样,是城市化过程中的消极因素,因为他们把城市与乡村隔绝,因而在经济和文化上削弱了城市的功能。接下来韦伯在土地史方面的工作,就是为《国家学实用词典》(*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*)[②]1897 年第二期增刊撰写"上古时期的耕地情况(Agrarverhältnisse im Altertum)"(注意此题目)一文。后来此文经过重写并扩展,发表在 1909 出版的《国家学实用词典》上。[③] 在新版本中,先前的文章变得与一本小书相当,仍然典型地表现出韦伯对于作为文明因素的城市与乡村之关系的关注。但韦伯的兴趣点基本上已从乡村转移到城市。这一转移也给他以后的思想奠定了雏形,这一思想非常清楚地体现于其关于城市的大型综合写作中。我们可以引证不止一个引起这一转变的原因,但其中一个很确定的原因,可以从韦伯与迈耶尔或明或暗的关于历史方法和事实问题的争论中寻得。迈耶尔对土地史基本上没什么感觉,因为他专心致志地理解城市在城邦结构、宗教中心和世俗文化等范围内的发展。因此有趣也需要特别提及的是,虽说韦伯在许多方面与迈耶尔的观点相左,但却屈服于迈耶尔对他的影响,于是便放弃了堪称他早期最富创造性的见解——文明在城市

---

① 现收入 *Aufsätze zur Sozial - und Wirtschaftsgeschichte*(《社会及经济史论集》,Tübingen,1924),页 289 - 311。

② [译按]当时的国家学包括现在的行政学、法学、经济学(尤其是国民经济学)、政治学、社会学、史学。

③ 该书由 R. I. Frank 翻译成英文,冠以一个奇怪的题目《古代文明的土地社会学》(*Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*),London,1976。

发展,却根源于乡村的土地结构。

因而颇具反讽意味的是,韦伯年青时的思想后来竟然会被俄罗斯史学家罗斯托采夫(Michael Rostovtzeff)重拾。而罗斯托采夫后来获得又失去了迈耶尔在柏林大学的教席(如果我获知的信息正确的话)。正是从韦伯关于古典后期乡村与城市的利益冲突的洞见中,罗斯托采夫受到了启发,从而形成了他自己关于古代世界衰落问题的理解。罗斯托采夫已经表明,他 1910 年发表《罗马隶农制历史》时受到了韦伯的影响。第一次世界大战结束后,再加上亲历俄国革命的印象,他赋予已被韦伯 1896 的一篇文章详细说明的城市与乡村的矛盾以新的意义。罗斯托采夫特别提到有农民特征的红军,这些农民在公元三世纪时特别乐意攻击城市、破坏文明:因为这一文明没有他们的份。

蒙森形象地描述了罗马文明源起于原初的农场,那里的农民坚韧不屈地守卫土地,时刻为此而战。韦伯则把他的注意力放到(文明的)后期阶段,在此阶段,罗马人已经堕落成贪婪的准备脱离他们自己创造的城市的土地所有者。而罗斯托采夫进一步在有农民特征的士兵(peasant - soldiers)中而非土地所有者中确认有罪之人,因为这些有农民特征的士兵憎恨与其生活不同的城市生活。

如果我们透过蒙森回到我一开始提到的尼布尔,这一叙述就显得更有戏剧性。尼布尔——他对罗马原始共产主义知之甚少,或者根本不知晓——把罗马人的所有美德赋予古罗马的农民。现在,罗斯托采夫,像帝国后期的罗马人一样,从破败的罗马城市的城墙处审视罗马,认为是强盗中的农民(bagaudae 是个很好的古代术语)驱使帝国走向没落。尼布尔将罗马的农民与法国的激进派革命家相对照。而罗斯托采夫看见罗马的农民变成了一个苏维埃联盟。

三 乌瑟纳尔与古典语文学

1.

我尝试指出十九世纪在解释希腊—罗马世界的宗教，以及更一般而言的宗教史方法论问题上的各种有趣的贡献，有必要说明一下为何我选择从乌瑟纳尔（Hermann Usener）开始。我原本可以轻松地开始我的话题，比如从缪勒（Karl Otfried Müller）开始——无论如何他都是一位天才，他在古代世界研究的很多方面留下了痕迹：从多里斯人（the Dorians）到伊特鲁斯堪人（the Etruscans），从诗人到古文物研究者，并在1825年发表了划时代的著作《科学神话学绪论》（*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*）。我也可选择走近乌瑟纳尔所在的大学——波恩大学，选择他在那里的一位老师——魏尔克（Friedrich Gottlieb Welcker），他在年老时（1857—1863）所著的《希腊诸神学说》（*Griechische Götterlehre*）中第一次系统地把希腊的宗教看成信仰体系而非神话体系。任何形式的开始都是有理由的，我决定暂时省去缪勒和魏尔克而从乌瑟纳尔开始，理由是我现在对他从事的活动的一个方面感兴趣：通过语文学，更确切地说，通过历史比较语文学，研究宗教的转变。缪勒和魏尔克工作的氛围与乌瑟纳尔1866年后所处的氛围非常不同，与他自己颇具创造性的那几年——大致在1880年到1900年期间——就更加不同。缪勒和魏尔克大部分岁月（对缪勒而言，是短暂的一生，如果魏尔克的生命不算短暂的话，）是在浪漫主义的氛围中度过的，在其间神话意味着先于哲学和神学的富有诗意和天真的思维。缪勒研

究希腊神话,把其看成希腊人在移民时期的史前经历的记录,格林兄弟对缪勒的影响为大家所熟知;魏尔克却只把神话看成是最后发展成为一神论的多神论神学的起点。值得记住的是,马丁·布伯(Martin Buber)有关宗教经验中著名的我-你对立的观点显然源于魏尔克的神学。缪勒和魏尔克的研究规划,就其所属的文化而言,具有预见性,因此,这项规划易于系统化地阐释:缪勒和魏尔克两人都通过强有力的结构组织他们的观点。

非常不同的是,我们从乌瑟纳尔处获得的是他对语文学的某些潜能的缓慢认识,这是乌瑟纳尔和其他语文学家此前还未掌握的。乌瑟纳尔一开始就很自觉。这一事实本身就是对传统的关于乌瑟纳尔看法的质疑;传统的观点认为,乌瑟纳尔使用了他深爱的妹夫威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的古典学术观点和方法。尽管两人传记中均记载了他俩的友谊,但如果就乌瑟纳尔的方法和结果而言,我们能看到,证据显示的却是不同的方向。毋庸置疑,乌瑟纳尔意识到自己的所为非同寻常,但却非常谦虚、单纯,极其可爱。在其一生中,乌瑟纳尔不止一次暗示他确切地知道自己研究的方向。在更详细地论述乌瑟纳尔之前,翻译一封寻常的最初(而非最后)意在致谢的学术信件中的几句,作为介绍乌瑟纳尔的开始,可能很有用处。这封信最初于1980年发表于期刊《驱邪仪式》(*Lustrum*)上,①出现在由梅特(Hans-Joachim Mette)编著的很有价值的介绍乌瑟纳尔的书目中。信件的原文现存于慕尼黑的国家图书馆,日期为1888年12月4日。乌瑟纳尔得

① [译按] Lustrum 有下述意思:1.(古罗马每五年人口普查后举行的)驱邪仪式,该仪式类似古希腊每四年在奥林匹亚山举行的仪式;2.(古罗马的)人口普查;3. 五年时间。

感谢巴伐利亚学会的会长接纳他这样的“外来”成员:作为普鲁士的臣民,乌瑟纳尔在 1888 年对巴伐利亚学会而言仍旧是个外国人。当时的学会会长是杜利格尔(Ignaz von Doelliger),阿克顿的朋友,天主教神学研究者,而阿克顿曾反对教皇无谬学说,并因此被逐出教会。当时乌瑟纳尔刚出版了关于圣诞节起源(Das Weihnachtsfest)的著作,他是否已经知晓哈纳克(Adolf Harnack)——一位新教神学研究者——准备在《神学文献》(*Theologische Literaturzeitung*)上攻击该书,我对此表示怀疑。但非常清楚的是,乌瑟纳尔预料到会有不利的反应。因此,他赠送了一本书给杜利格尔(Doelliger)并附言:

> 没有人能比您更清楚一个语文学者第一次尝试做点神学研究时所难以避免的弱点。但看在我态度诚恳的份上,希望您能原谅我在细节上犯的错误。我的最终目标未曾明言,即要致力于统一国家内的教会。无论是否有利,如果将来的国际环境对我们的教会和宗教真正地有所作用,那么双方都应认识到过去的不足。

语文学家有如此雄心希望能为基督教的统一作出贡献,这在十九世纪的德国或其他地方都很少见。尤为引人瞩目的是,这位在 1888 年还作为普世(ecumenical)基督徒讲话的人很可能在十年后就不会以同样的方式讲话。

2.

乌瑟纳尔现在的声望不如他生活的时代,承认这一点应该很容

易。在德国或别的地方,我怀疑现在是否还有学者会把自己看成乌瑟纳尔的信徒或继承者。我曾在引言中提到,或许诺克(Arthur Darby Nork)是他的最后一位真正的信徒,像乌瑟纳尔一样,诺克至少在内心把自己看成语文学家。在几乎长达四十年的时间里,来自波恩的乌瑟纳尔被视为德意志导师(praeceptor Germaniae)。在一定程度上,但也仅仅是在一定程度上,与毕歇勒(Franz Bücheler)合作时,乌瑟纳尔在德国吸引了比他人更多的有天才的学生。他的学生有:第尔斯(Hermann Diels)、凯贝尔(Geroge Kaibel)、维拉莫维茨-莫伦多夫(Ulrich von Wilamowitz - Moellendoff)、布伦斯(Ivo Bruns)、杜姆勒(Ferdinand Dummler)、里奥(Friedrich Leo)、舒瓦茨(Eduard Schwartz)、诺顿(Eduard Norden)、柯特(Alfred Korte)、拉得玛歇尔(Ludwig Rademarcher)、杜布勒(Ludwig Deubner)。未来的瓦尔布克研究所(The Warburg Institute)的创始人瓦尔布克(Aby Warburg)、新康德主义哲学家纳托普(Paul Natorp)以及教会史学家利茨曼(Hans Lietzmann)都承认,自己长久受惠并忠诚于乌瑟纳尔。或许我得加上库梦特(Franz Cumont),因为他最初的兴趣显然源于乌瑟纳尔,尽管他是乌瑟纳尔的学生第尔斯(Diels)的学生。甚至在本世纪的二三十年代,在汉堡(Hamburg),与瓦尔布克研究所有直接联系的一位哲学家卡西尔(Ernst Cassirer)也声称受惠于乌瑟纳尔。现在看来他的影响就到此为止。梅特在《驱邪仪式》上发表了介绍乌瑟纳尔生平的参考书目,题目让人压抑:“一个时代的悼词:乌瑟纳尔和他的学派”(Nekrolog einer Epoche: Hermann Usener und seine Schule)。一位学者或好或坏的名声总有许多相伴的因素,但对乌瑟纳尔而言,其中一个充满悖论的因素是他与自己最得意的学生维拉莫维茨(Wilamowitz)之间的关系。他们之间的通信

在多年前已经发表:无疑,这是两位伟大的学者之间最有趣的交流之一。但在来往的通信中,只有一方充满热情,也就是作为导师的乌瑟纳尔。他需要原谅维拉莫维茨。维拉莫维茨在1869年亚恩(Jahn)去世后离开了波恩大学,在柏林一群志趣不相投的老师手下获得了博士学位,因为一首充满讽刺的诗,他得罪了老师乌瑟纳尔。两人重修旧好已是五六年之后,但不出所料,乌瑟纳尔原谅并忘怀了维拉莫维茨对他的伤害,而维拉莫维茨从来没有忘记,也从来没有真正地喜欢他的老师乌瑟纳尔。维拉莫维茨太聪明以至于不了解乌瑟纳尔的价值,过于陷入自己的世界以至于不通世故,他仅把一部年轻时的杰作——1881年出版的《卡瑞斯托斯的安提戈诺斯》(Antigonos von Karystos)——献给了乌瑟纳尔。但早在1875年,他就可以向蒙森——此时还未成为他的岳父——自夸已经医治了里奥对乌瑟纳尔的崇拜(《书信往来》[*Briefwechsel*],页22)。在乌瑟纳尔去世后,他对乌瑟纳尔的反感昭然若揭,这体现在《杂忆》(*Erinnerungen*)中,也体现在其简短的自传中。[1] 在《古典学术史》中,他几乎没有提到乌瑟纳尔,而伯纳斯(Bernays)显然在此书中占有更主要的席位。这种反感还体现在其他一些零散的评论中。维拉莫维茨不许学生和学生的学生感觉与乌瑟纳尔的理论有任何连续性。

在此,意大利的学者成为很好的见证,因为,在意大利有一个维拉莫维茨学派。该学派以帕斯科瓦里(Giorgio Pasquali)为代表,帕斯科瓦里曾在哥廷根(Göttingen)跟随里奥学习——而非在柏林跟

---

① 最近由 W. M. Calder 刊于学刊 *Antike und Abendland*(《古代与西方》),27(1981),页34-51。

随维拉莫维茨学习,二战后又在意大利受教于弗伦克尔(E. Fraenkel),学业精进。弗伦克尔也是里奥在哥廷根大学的学生,却继而忠诚于维拉莫维茨。据我所知,帕斯科瓦里和弗伦克尔从未喜欢过乌瑟纳尔(这也解释了为何弗伦克尔教出来的一代牛津学者似乎对乌瑟纳尔没兴趣)。奇怪的是,乌瑟纳尔具备在意大利享有一席之地的所有条件。他对意大利文化的熟悉程度远远超过当时德国的所有学者——除了蒙森或格列哥洛维斯(Gregorovius)。乌瑟纳尔不仅是古典学学者如孔帕雷帝(Domenico Comparetti)和德·罗西(Giambattista De Rossi)的朋友,还是意大利民间传说研究大师皮特(Giuseppe Pitre)以及著名的罗马哲学家巴泽罗蒂(Giacomo Barzelotti)的友人。正是乌瑟纳尔向瓦尔布克推荐了一本意大利人不曾读过的维格诺里(Tito Vignoli)写的《神话与科学》(*Mito e scenza*)(1879),他曾评论过此书的德语译本。维格诺里写的此书,如高姆布里希(Gombrich)所言,是瓦尔布克(Warbug)学说形成的基础,其原因说来话长,所以我们无法在此论及。无论是过去还是现在,伊壁鸠鲁在意大利都有很特殊的重要性。作为伊壁鸠鲁作品的校勘者,乌瑟纳尔对解释赫库兰尼姆(Herculaneum)莎草纸古籍有着重要的作用,是研究伊壁鸠鲁的意大利学生不可避免要求助的人物。但令人生畏的意大利伊壁鸠鲁研究的历任继承者,从吉萨尼(Carlo Giussani)和比格诺勒(Ettore Bignone)到我的朋友——仍然健在的吉冈特(Marcello Gigante)和阿瑞特蒂(Graziano Arrighetti),他们对乌瑟纳尔的兴趣从未超越伊壁鸠鲁的文本。

3.

从出身看,乌瑟纳尔是典型的日尔曼诸侯割据的产物。1834

年，他出生在拿骚大公国的威尔堡（Nassau Herzogtum），其父盖奥尔格·乌瑟纳尔（Georg Usener）是那里相当富有的二流显要，被称为Landoberschultheiss［领地高级主管］和Hofrat［枢密官］；其母夏洛蒂·沃尔格（Charlotte Volger）的父亲安德瑞阿斯·沃尔格（Andreas Volger）是Obermedizinalrat［高级医务官］和Leibarzt［御医］。乌瑟纳尔的兄弟是路德派的乡村牧师，他的姐姐也嫁给了一位牧师。在威尔堡（Weilburg）念中学时，乌瑟纳尔受弗雷凯森（Alfred Fleckeisen）启发，萌生了对古典作品的热爱。弗雷凯森是任教于波恩大学的里敕尔（Ritschl）的学生，也是一位名副其实的学者，他将自己多年主编的一本古典学杂志命名为《语文学和教育学弗雷凯森年鉴》（*Fleckeisen's Jahrbücher für philology und Pädagogik*）。弗雷凯森自然会指引自己的学生到波恩，其实，乌瑟纳尔也是在波恩获得的博士学位，时在1858年。但在去波恩之前，乌瑟纳尔先后去了海德堡、慕尼黑和哥廷根。在每个地方，他都能找到可以学习的东西，更为不同寻常的是，在每个地方他也都留下了自己的印迹。在海德堡，他特别喜欢凯塞（Karl Ludwig Kayser），此人是西塞罗和菲洛斯特拉托斯（Philostratus）作品的校勘者，对荷马深有研究，但著述颇少。乌瑟纳尔将凯塞的这些研究收集起来，结集为《荷马论集》（*Homerische Abhandlungen*，1881），但仅收录了部分内容，有些没有刊布——此时，凯塞已经去世多年，而乌瑟纳尔已经成为知名教授。在海德堡学习之后，乌瑟纳尔转到慕尼黑，师从斯本格尔（Leonhard Spengel），学习如何解释和校勘修辞性文本。对阿那克西美尼（Anaximenes）的《献给亚历山大的修辞学》（*Rhetorica ad Alexandrum*）的研究，尽管是在离开慕尼黑去往哥廷根后发表的，却是斯本格尔教诲的成果。

乌瑟纳尔晚期的一些校勘仍然是他早年从斯本格尔处获得的兴趣的继续，例如，对哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯所著《修辞术短论集》(*Opuscula rhetorica*)的校勘，发表于1899年至1904年期间，其中部分是与哈德玛赫(L. Radermacher)合作完成。乌瑟纳尔到波恩时还是学生，但他一到波恩就组织了一个六人小组(1857年)——毕歇勒是其中之一，准备校勘最新发现的里吉尼亚(Granius Licinianus)的历史文本，这个文本很难识读。这一校勘稿与 the Eptas Bonnensis[波内西斯]校勘稿一样出名。乌瑟纳尔与毕歇勒的友谊始于这一校勘工作，两人的友谊不仅体现于在波恩大学共事期间，而且体现于终生的教学合作，成为一段佳话。但在当时，乌瑟纳尔尚未在波恩大学获得博士学位。乌瑟纳尔师从波恩大学当时的三位大师——里敕尔、魏尔克(Welcker)和布兰迪斯(Brandis)，并在布兰迪斯手下完成博士论文《忒奥弗拉斯特辑语》(*Analecta Theophrastea*)。这个题目看似平常，其实包含了乌瑟纳尔对哲学学说在亚里士多德学派范围内的传播所做的开拓性研究。该论文成为此领域的伟大杰作，为第尔斯(H. Diels)1879年发表的《希腊学述》(*Doxographi Graeci*)提供了范本。第尔斯是乌瑟纳尔的学生，可能也是他最心爱的学生。

可以预料，一连串聘约接踵而来。起初，乌瑟纳尔在柏林有名的约阿希姆斯塔尔文科中学(Joachimsthalsche Gymnasium)当了几年古典学教师(1858—1861)，随后被聘为柏林大学编外讲师(extraordinarius)(1861—1863)，靠讲授古典文学补充收入。1863年，乌瑟纳尔获得格赖夫斯瓦尔德大学(Greifswald)的教授席位(ordinarius)。1866年，他又获得波恩大学的教授席位。这时，由于与亚恩(O. Jahn)的一场令人惋惜的争吵——尼采对此有所暗

示,魏尔克离开柏林大学去了莱比锡。亚恩在1869年去世,魏尔克则在1868年离开人世。为填补空缺,柏林大学聘毕歇勒为教授,聘伯纳斯(Jacob Bernays)为编外讲师:等级的区分反映的不是对个人才能的评价,而是宗教的评判。乌瑟纳尔、毕歇勒和伯纳斯构成了三人小组,他们有一个共识,让波恩大学成为古典学研究的中心,以此作为合作的基础。伯纳斯在1881年英年早逝,乌瑟纳尔把他的文章结集出版(《伯纳斯文集》[*Gesammelte Abhandlungen*],1885),并写了一篇值得纪念的序言(不是那篇发表在《德意志名家传》[*Allgem. Deutsche biographie*] 46卷上的传记文章),为伯纳斯树立了一座丰碑,这在日尔曼-犹太关系史上前所未有。

1866年受聘为波恩大学教授时,乌瑟纳尔就被吸纳进了普鲁士王国,他的故乡拿骚大公国(Herzogtum of Nassau)因在奥普战争中支持战败的奥地利,也在同年被并入普鲁士,只是方式不同而已。不过,由于对政治缺乏最基本的兴趣以及非常淡薄的民族主义,乌瑟纳尔仍然是非普鲁士人。乌瑟纳尔深深扎根于拿骚那块小土地,1866年,他娶濒临灭亡的大公国朝廷的传教士的女儿莉莉·狄尔泰(Lili Dilthey)为妻,就是其表现之一,当然,莉莉·狄尔泰也是他最亲爱的朋友卡尔·狄尔泰(Carl Dilthey)和威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的妹妹。卡尔·狄尔泰后来成了哥廷根大学的古典学教授,威廉·狄尔泰最后在柏林大学获得教席,乌瑟纳尔试图为他在波恩大学谋取教席没有成功。对于应该了解的德意志古典学术研究内部不同方法之间的冲突,乌瑟纳尔了如指掌。他当然知道,赫尔曼(Gottfried Hermann)与博厄克赫(August Boeckh)和缪勒(K. O. Müller)对古典语文学的目的的看

法不同。赫尔曼认为,古典语文学应该关注文本阐释,尤其诗歌文本阐释。博厄克赫却主张,语文学的任务在于重建一个民族的精神和物质生活的整体,并预示,古典语文学在未来将回归对知识的百科全书式的理解——他的脑海中是否有亚里士多德或十八世纪的百科全书派学者的影子,对此,人们很难判断。乌瑟纳尔与这些冲突密切相关,因为,他在 1882 年卷入了其中。当时,身为大学校长,乌瑟纳尔做了一次题为“语文学与史学”(Philologie und Geschichtswissenschaft)的著名演讲。可是,这些冲突在何种意义上对乌瑟纳尔真正重要呢?

在年轻的乌瑟纳尔身上——或者说甚至在与他同时代的人身上,打动我们的是他们对人文主义概念的自然依恋,即语文学家的主要任务是发现、刊布和考订各种各样的文本——只要能发现新的文本,或者使文本更完整,或者使文本得到更好的校勘。在柏林当大学预科老师时,乌瑟纳尔就已经准备刊布叙里亚努斯(Syrianus)的新柏拉图主义式的亚里士多德《形而上学》笺注,后来在 1870 年刊布,从而开始了由柏林学院主持的亚里士多德作品注疏的编辑。在伯尔尼(Bern)时,乌瑟纳尔研究了卢坎(Lucan)笺注的当地抄件,这成为他在 1869 年的校勘主题。我们倾向于认为,一定是对伊壁鸠鲁哲学的浓厚兴趣,激励他去完成如此巨细和艰辛的工作,并在 1887 年完成了伊壁鸠鲁文本的校勘。对这项校勘所包含的工作总量,我们如今能比当时的人们有更清楚的认识,因为,九十年过后(即 1997 年),出土的意大利古钱币支持了乌瑟纳尔当时发表的那本《伊壁鸠鲁语汇》(*Glossarium Epicureum*)。编订这个语汇时,乌瑟纳尔就确定,那些词汇是伊壁鸠鲁使用的希腊语,虽然最初是为了自己私用。然而,恰恰是乌瑟纳尔,首先否认自己对伊壁鸠鲁有特

别的兴趣。他只是打算为伊壁鸠鲁这个难以理解的作者提供一个清晰的文本。这让我们自然地想到了拉赫曼(Karl Lachmann),他曾为了获得一个真实的文本,从卢克莱修(Lucretius)的诗歌一直考证到罗马土地测量员(agrimensores)所写的散文。

人文主义者们在《异读》(*Variae lectiones*)中为他们所关注的文本找到了一种令人印象深刻的文笔形式(literary form)。这一文体(genre)大概可以追溯到格利乌斯(Aulus Gellius)的《阿提卡之夜》(*Noctes Atticae*),这篇作品是公元二世纪的古典学产物。不过,这一文体绝妙地适用于改善和解释简短文本或长文本的短小段落,不必让作者受一般理论的束缚。如果有纯粹的语文学,那么,在这五花八门的、饾饤式的《异读》中就可以见到。乌瑟纳尔喜爱那些(文章),利用甚至滥用了这一文体。乌瑟纳尔并非特别优秀的文本校勘家(emendator),总之,在亚恩这样老练的法官的感觉中,乌瑟纳尔年轻时对可能性缺乏感觉(维拉莫维茨在其《杂忆》[*Erinnerungen*]中愉快地引用过这句著名说法)。不过,乌瑟纳尔的确深深感到,学者的第一要职是知道和理解文本。他深知自己在冒险。1889年,乌瑟纳尔在《异读》上发表了一篇文章,其中他给自己写了一句座右铭:Nonnumquam audendum est scire ut scias[有时,为了认知,我们得敢于认知](见 *Kleine Schriften*[《短论集》],卷一,页337)。在1882年发表的题为“语文学与史学”的演讲中,乌瑟纳尔已经宣称:Ein rechter philology muss ein Ritter ohne Furcht sein[真正的语文学家得是无畏的骑士]。已经有人注意到瓦尔布克著名的格言:Der liebe Gott steckt im Detail[亲爱的上帝藏在细节中]。从斯宾诺沙到福楼拜,这一格言的出处有上百种说法,乌瑟纳尔的语文学观念则

用的是瓦尔布克自己的表达式。①

在此,我仅举两个例子说明乌瑟纳尔的大胆,其中一个[是]完全失败[的例子],而另一个[例子]可以说是失败与成功参半。在乌瑟纳尔相当早期的《古希腊语识读》(*Lectiones Graecae*[1868—1870])中,他解释了公元前二世纪早期的一位诗人阿尔凯奥斯(Alcaeus of Messence)(*Anth* IX,518)的一句警句。他认为,Makynou teiche 这两个词的意思是"Makynos 城的城墙"。接着,他将 Makynos 城看成 Mekone 城,在赫西俄德《神谱》行 536(*Theogony*,1. 536)中,该城[被看成]位于神界与俗界之间。我们可以想象,这一警句开始变得有趣。但我不准备讲得更远,因为,能够确信的是,并没有 Makynos 城,Makynou 并非其属格形式,而是动词 Makyno 的命令式,意为"修城墙"。

1874 年,英语学者牛顿(C. T. Newton)刊布了出自克尼多斯城(Knidos)的一段铭文,②乌瑟纳尔对这段文本作了阐释。这段铭文描绘了一个多少有些复杂的宗教结构,包括潘神的居所和供奉厄庇戈诺斯的安提戈诺斯(Antigonos Epigonos)的神殿。乌瑟纳尔认为,厄庇戈诺斯一定曾经是个国王。乌瑟纳尔到处考索,发现马其顿国王贡那塔斯的安提戈诺斯(Antigonos Gonatas)是潘神的特别信徒。于是,他把厄庇戈诺斯的安提戈诺斯看成贡那塔斯的安提戈诺斯。这一认定本身不大可能,后来也被另一处的碑铭证明是错的。碑铭中的厄庇戈诺斯的安提戈诺斯看来是克尼多斯城(Knidos)的一位

---

① Dieter Wuttke,"Nachwort"("跋"),见 Aby M. Warburg,*Ausgewählte Schriften und Würdigungen*(《论文及评论选》),第二版,Baden - Baden,1980,页 623。

② 现收入 Kaibel 编,*Epigrammata graeca*(《古希腊铭文》),页 731。

杰出公民,被其他公民看成英雄。乌瑟纳尔又错了。但在考索过程中,乌瑟纳尔发现了被众人忽视的细节:贡那塔斯的安提戈诺斯对潘神的虔诚信仰(deep devotion)。

我已经强调过这些"异读"[的重要性],因为,如果不能理解乌瑟纳尔对阅读和理解文本这一基础工作的探幽发微(profound commitment),就无法理解乌瑟纳尔本人。正是对理解文本的兴趣,促使他开始了自己更为独创的思维方式。在我们接触这些文章之前,我们可能要稍作停顿,以便迅速浏览一个典型的范例,从而了解乌瑟纳尔如何将一个文本转换成为一面镜子,以反映一个几乎无人了解的时代。霍尔德(Alfred Holder)在卡西奥多鲁斯(Cassiodorus)的《训导》(*Institutiones*)的某个手抄本中发现了一个拉丁文残篇,该残篇的手抄本早些时候存于著名的莱兴瑙(Reichenau)修道院图书馆(现存卡尔斯鲁[Karlsruhe]图书馆)。霍尔德请乌瑟纳尔刊布这个拉丁文残篇,在耽搁了很久后,乌瑟纳尔最后于1877年向一次学术会议提交了这一残篇,他称之为霍尔德轶闻(Anecdoton Holderi)。在此残篇中,乌瑟纳尔辨认出卡西奥多鲁斯在他生命中的某个特定时期拟订的家族史中的一段摘录,想要强调其家族与波爱修(Boethius)的联系。波爱修的神学论集(theological treaties)的真实性一度有争议,乌瑟纳尔还在这一拉丁文残篇中发现了具有决定性的证据,证明波爱修的神学论集是真实的。然而,乌瑟纳尔的发现也引发了争议,比如,他把归于波爱修名下的小册子《论定义》(*De Definitione*)归于维克托里努(Marius Victorinus)。

乌瑟纳尔喜欢投身于校勘困难的文本,蒙森充分利用了这些校勘:蒙森从乌瑟纳尔处获得了《忒翁历法》(*Fasti Theonis*)和《赫拉克里亚努斯历法》(*Fasti Heracliani*),即罗马晚期历法或拜占廷历法

的范本,并将其写入为《日耳曼学志》(*Monumenta Germaniae*)写的《小编年史》(*Chronica minora*)第三卷(1898)。我们要论述的主题是,乌瑟纳尔最终从人文主义传统的所谓文本考据家和阐释者转向了宗教语文学阐释者——这暗地里意味着是反神学的阐释者。正是通过自己的校勘研究,乌瑟纳尔迈出了如此转变的决定性一步。

4.

如果我们更多地了解乌瑟纳尔的科学[研究]成果产生过程中的一个神秘的插曲,我们就能更好地理解这一决定性转变是如何发生的。这一插曲与乌瑟纳尔同蒙森的关系有关。必须补充的是,乌瑟纳尔对蒙森的倾慕并没有得到蒙森完全对等的回应;而维拉莫维茨是蒙森的女婿,也不可能对他有所帮助。让人更为吃惊的是,根据包括舒瓦茨(Eduard Schwartz)在内的知情人的说法,在 1880 年 7 月 12 日蒙森的图书馆被焚毁时,随同焚毁的许多中世纪和现代的抄本中有一本完整的乌瑟纳尔论述天文学和占星术历史的书。我们的证据模糊,在某些细节上相互矛盾。兴许,这本书仅仅是乌瑟纳尔后来为《小编年史》(*Chronica minora*)提供的文本校勘稿的初稿。但无论如何,这些文本都与天文学和占星术有关。显然,在 1880 年,乌瑟纳尔认为古代的天文学和占星术是他研究的领域之一——或者说是研究古代宗教的学生必须掌握的学科之一。

1888 年,乌瑟纳尔发表了一篇文章,题为《卡洛讷》(*Kallone*)。这个标题有些含混。把这篇文章作为乌瑟纳尔研究宗教的开端,已经成为一个传统。他从阿里斯托芬的一段话开始,然后过渡到月亮神话(lunar myths),这颇具典型性(typically)。在当时的氛围下,月亮神话引出了印欧民族的起源问题。缪勒(Max Müller)在当时声

名鹊起。乌瑟纳尔认真地对待比较神话学提出的挑战,他锤炼自己的梵语,并在研究过程中掌握了立陶宛语。他无意成为缪勒的学生,相反,我们很快将会看到,他顺着缪勒提出的一个有趣观点穷追到底。这个观点即:多神论是人类语言的一种疾病,也就是说,造就隐喻的能力使人经不住诱惑,或者说倾向于把那些隐喻具象化为诸神。

在我详细论述上述观点之前,我们必须注意乌瑟纳尔在探究比较语文学时所走的两条相当孤独的道路。首先是韵律学(prosody)。1886 年,乌瑟纳尔写了一本名为《古希腊诗歌结构》(*Altgriechischer Versbau*)的书,把希腊语韵律的源头追溯到印欧语系。乌瑟纳尔并非第一个提出这一看法,他知道,在他之前,魏斯特法尔(R. Westphal)的一篇论文已经提到这个看法,论文刊于《库恩比较语言研究学刊》(*Kuhn's Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*)(卷 9,1860)。由于乌瑟纳尔的研究速度缓慢,美国学者艾伦(Frederick Allen)超过了他。从魏斯特法尔提出的前提出发,艾伦将演绎出的结果发表在同一份《库恩学刊》(*Kuhn's Zeitschrift*,卷 24,1879)上,与乌瑟纳尔七年后公布的结果相似。乌瑟纳尔和艾伦两人都假定,一个印欧语的诗行(verse)以八个音节(syllables)为基础,对此,维拉莫维茨迅速在私下表示怀疑,他后来公布了其怀疑。后来,大师级人物迈勒特(Antoine Meillet)在 1923 年也加入到怀疑印欧语系的韵律学源头的探寻之中,但他[的观点]很快就被玛斯(P. Maas)证明是错的,更近一些,如牛津大学的导师(现为伦敦大学教授)韦斯特(M. L. West)①也证明[迈勒特的观点]是错误的。

---

① 参考书目由 C. Watkins 提供,见哈佛大学出版的《印欧研究》,卷四(1981),页 764-799。

尽管瓦特肯斯(C. Watkins)可能会反对,但印欧语系的韵律学的问题不能完全等同于印欧语系的诗学问题——诗学问题与印欧社会早期的游吟诗人的功能有关。①

在另一类比较研究领域,乌瑟纳尔的基础更可靠。他是最先认识到可以把语文学研究应用于民间文学研究的学者之一,自缪勒(K. O. Müller)时代以来,格林兄弟教给古典学者的就是这类民间文学研究。乌瑟纳尔最早的精彩文章之一,是1875年写的"意大利神话"(Italische Mythen)。在文中,他把两位不太重要的罗马神话人物——佩壬娜(Anna Perenna)和维突里乌斯(Mamurius Veturius)——解释为年(the year)的体现,尤其是岁暮(the dying year)的体现。② 有关这一话题,我最欣赏的是乌瑟纳尔在更晚些时发表的文章,③在那篇文章中,乌瑟纳尔提出,蒙森忽略了古罗马流行的公正的各种形式,从而补充了蒙森的《罗马刑法》(*Römishches Strafrecht*)。通过把古代的文学文本、法律文本(从罗马法典开始)以及地中海国家的现代民间文学娴熟地结合,乌瑟纳尔论证了自己的观点。

乌瑟纳尔研究的第三个方向已经为人熟知几百年了,但他设法让自己在这个领域显得拥有独具一格的原创性。很快,他被看成研

---

① 关于这点,比萨的 Enrico Campanile 写了一本书,*Ricerche di cultura poetica indoeeuropea*(《印欧诗歌文化研究》,Pisa 1977),书中没有提及乌瑟纳尔。但是,在笔者编辑校订的关于乌瑟纳尔的那卷中(Giardini: Pisa 1983),Campanile 把乌瑟纳尔看成印欧韵律学的学者。

② [译按] 另有一说认为,佩壬娜代表的是3月15日,即3月的第一个月圆之日,在古罗马被看成一年的开始,与本文此处所指的岁暮(the dying year)不符。

③ "Italische Mythen"(刊于 *Rh. Museum*,《莱茵博物馆》,1875)和"Italische Volksjustiz"(刊于 *Rh. Museum*,1901),重印于氏著 *Kleine Schriften*(《短文集》,Leipzig,1912),卷四,页93-143、356-381。

究圣人生平(the lives of saints)的新学派的奠基人,有些与博兰德派(Bollandists)(这群人中还没有产生他们的德勒哈耶[Père Delehaye])抗衡的意味。在此领域,乌瑟纳尔获得了最高声望,并引发了巨大争论。1879 年左右,乌瑟纳尔开始发表其仔细研究基督教圣徒生平和基督教节日的成果:这些研究成果总是得到相关文本技艺精湛的(masterly)校勘稿的支撑。无论正确或错误,乌瑟纳尔选择那些在他看来留有异教痕迹的圣徒和节日。乌瑟纳尔旨在确切而系统地检视基督教中的异教因素,而终极目的是把它们从现代基督教中剔除出去。乌瑟纳尔一生中有两项最重要的研究,其一是关于佩拉吉亚(Sancta Pelagia)(1877)的研究,在此人身上,乌瑟纳尔看到的依然是阿芙洛狄忒和维纳斯的变形;其二是关于圣诞节(1889)的研究,在此,他第一次严密地追述了这个本是异教的节日(不可战胜的太阳的生日)如何转变为基督诞生日的奇特的变形过程。还有一个关于圣徒 Tychon 的研究在乌瑟纳尔去世后的 1907 年出版。这项研究暗示 Tychon——据称是塞浦路斯的阿玛色斯大主教(a bishop of Amathus)——从未存在过,事实上他是常被等同为普里阿珀斯(Priapos)的生育神 Tychon 的变形。

哈纳克(Adolf Harnack)立刻在一个重要的评论中对乌瑟纳尔关于圣诞节的著作中的某些假定提出质疑。① 他接受了乌瑟纳尔对圣诞节本身的大部分看法,即:作为基督诞辰的正式庆祝,圣诞节从罗马开始传播,在罗马关于圣诞节的第一次记录是在公元四世纪中叶。哈纳克难以接受的是[乌瑟纳尔]对主显节(Epiphany)历史的阐释,主显节在公元四世纪常与基督的诞生和洗礼相关。最初,

---

① 刊于 *Theologische Literatur*(《神学文献》,19,1889),页 199 - 212。

亚历山大里亚的克莱门(Clement of Alexandria)(见 *Stromateis*, 1, 21, 146)证实,巴希利里得派(Basilidian)的灵知教派举行过主显节仪式,乌瑟纳尔于是推断认为,主显节的节日已经从灵知教派渗透进入基督教的主流。在乌瑟纳尔看来,这一判断对基督教历史乃至于《福音书》的历史而言,其结果影响深远。哈纳克指责乌瑟纳尔把公元100年到160年期间的灵知教与基督教混为一谈。据我所知(我可能是错的),乌瑟纳尔从未直接反驳哈纳克。这一争论立刻在维拉莫维茨与蒙森之间的通信中引起共鸣。蒙森欣赏哈纳克的评论——他总之是喜欢哈纳克——并在[评论]文稿发表前把它寄给了维拉莫维茨。但维拉莫维茨只有一次,也就这次,与乌瑟纳尔站在一起,因为他反对神学家:他认为乌瑟纳尔对神学家仍然作出了太多的让步。

关于主显节的争论仍然牵涉到了神学家们,尤其是富有才干的霍尔(K. Holl)。[①] 但这却不能让我们在此驻足,乌瑟纳尔论述圣诞节的著作的第二版由他的学生、神学家利茨曼(Hans Lietzmann)在1911年出版。他向那些"准备学习的人(die zu lernen bereit sind)"推荐此书。哈纳克应该读过此书。

更具破坏性的是对[乌瑟纳尔]有关圣徒生平的著作的批评,这些批评来自最重要的博兰德派(Bollandist)权威德勒哈耶(Père Hyppolite Delehaye)——首先是在《圣徒传奇》(*Les Légendes hagiographiques*, 1905初版;1927三版)中,然后在《殉难者崇拜之起源》(*Les Origines du culte des martyrs*, 1912[初版];1932二版)

---

① 刊于 *Sitz. Berlin Akad.* (《柏林科学院通讯》, 1917), 重印于 *Gesammelte Aufsätze*(《全集》), 卷二, Tübingen, 1928, 页123-154。

以及其他的一些地方，包括在《博兰德派文选》(*Analecta Bollandiana*)的一些评论中。为了避免误会，必须立刻澄清的是，在乌瑟纳尔时代，博兰德派协会(*the Society of Bollandists*)的主席是德·斯默德(Père Charles De Smedt)，此人完全接受历史分析的最严格标准(criteria)，这一标准通过一系列的专著和文章得到彰显。首先，斯默德在1883年出版了《历史考据的道德准则》(*Principes de la critique historique*)；其次，从1887年开始，《圣人行迹》(*Acta Sanctorum*)十一月刊出了由斯默德指导的系列文章。1911年，德勒哈耶(Père Delehaye)接替斯默德，并在此前一段时间塑造了该协会的风格，他自然是与上述教条分道扬镳的最后一人。德勒哈耶有充分理由反对乌瑟纳尔，因为乌瑟纳尔无力区分传统的核心内容与其随后扩展的内容。德勒哈耶在强调佩拉吉亚(Pelagia)的传说根植于安提俄克教会(the Church of Antioch)以及克里梭斯顿(John Chrysostom)的宣教时尤为正确。阿芙洛狄忒可能为这一传说的各种细节添色，但却不会影响它的起源。更为复杂的是阿玛色斯大主教提丰(Tychon)的情况，他的生平由施舍者约翰纳斯(Johannes Eleemosynarios)在七世纪之初撰写。提丰大主教很可能真有其人，但其传记是否受到一位与之同名的[古代]神的影响又是另外一个问题，但无论如何，乌瑟纳尔对其传记所作的校勘堪称典范。德勒哈耶本人也受惠于乌瑟纳尔的校勘技巧，或许还受益于乌瑟纳尔对圣人崇拜中的异教因素的辨析。

尽管在这些异教与基督教的冲突中，印欧语系的背景注定要隐退，但乌瑟纳尔却从未放弃比较语文学。在他晚年的至少两项研究中，比较方法(comparativism)非常明显。在有关诺亚时代洪水(Del-

uge)传说的那卷(*Sintfluthsagen*[《大洪水传奇》],1899[初版];1901年版增添了一份索引)中,乌瑟纳尔甚至超越印欧语系范围,试图在关于太阳的神话中寻找巴比伦-希伯来洪水故事及其在希腊神话中的对应者——诸如德乌卡利翁(Deucalion)故事——的共同起源。更为大胆的是他就三一性(Dreiheit)——确切而言关于三位一体(Trinity)所做的长期研究,该研究成果[最初]发表在《莱茵博物馆》(*Rheinisches Museum*)(1903),直至1965年才收录于某文集。在这项研究中,有三个重要的论点:首先,基督教的三位一体概念有古典和印欧传统的前身(antecedents);其次,三神合一经常是早期的两神合一的发展;最后,根据乌瑟纳尔的说法,数字三是早期人类智力的极限,因此,三象征着完美。

1896年出版的《诸神之名》(*Götternamen*)和发表于1904年的一篇关于"神话学"(Mythologie)的论文(该文收入*Vorträge*[《演讲集》],页37-66)集中表达了这一非凡活动的中心意义及其全貌。在讲授《诸神之名》(*Götternamen*)这个主题之前的一个不眠之夜,乌瑟纳尔放弃了他从小接受的新教传统灌输给他的关于存在原始一神教的信仰。他开始承认多神教先于一神教。这是否真正暗示着对基督教信仰的放弃,我对此表示怀疑。乌瑟纳尔对基督教传统的态度(正如在敬献给其牧师兄弟一本关于圣诞节的书时写的一封信所示)长期以来受到进化论和净化(purification)信念的影响。他可以根据古代的原型塑造圣徒的生活从而为自己寻求艺术的满足,这可从其短篇小说《妇女的逃亡》(*Die Flucht vor dem Weibe*)中窥见一斑,该小说直到很晚的1894年才以笔名E. Schaffner发表。在他1904年发表的关于神话学的文章——有几分遗嘱的味道——中,仍然保留的事实是,他特意宣称,他预料在不远的将来会出现宗教

纷争。

将这些对我而言没有明确答案的传记性问题搁置一边，乌瑟纳尔试图在《诸神之名》(*Götternamen*)中呈现人类在一神教出现之前宗教发展(主要是基于古希腊和古罗马的文献)的模式。最早阶段是短暂出现的神(momentary gods[*Augenblicksgötter*])，即那些仅在某种特定场合一次性显现自身，并因该特定场合而得名的神。例如非常典型的阿伊乌斯·洛库提乌斯(Aius Locutius)——[念该神之名时发出的]声音向罗马人表明高卢人(Gaul)的到来，该神之名此后再也没听说过。马克斯·缪勒(Max Müller)将“语言的疾病”看成是多神论的起源，而乌瑟纳尔把它看成是人类通过言辞感知并记录经验中的超理性因素的能力。在乌瑟纳尔虔诚的灵魂中，那言(the Word)仍然是*Logos*[圣言]。[①] 下一个阶段仍然处于同一方向：功能之神，即那些在不同的时间和场合能被不断感知的神(Sondergötter[特别的神祇])。乌瑟纳尔在罗马的 indigitamenta[神名表]中找到了最令人信服的典型例子，也就是在罗马主教仪典书(pontifical books)中列举的在某个个体的短暂一生或社会生活的某种背景下产生作用的神。显然，瓦罗(Varro)收集到的这类神的名单最长，就连基督教的作家，诸如德尔图良(Tertullian)和圣·奥古斯丁都得依靠他。Indigitamenta[神名表]的含义以及与其相关的众神的含义，我们不得不说，在乌瑟纳尔写作时并不很清晰，在他之后

---

① [译按]典出《约翰福音》一章1节：“太初有那言，那言与上帝同在，那言便是上帝。”中译“那言”者，英文中为 the Word，希腊文原文中为 ho logos。和合本将该词译作“道”：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”冯象译本作：“太初有言，那言与上帝同在，上帝就是那言。”见冯象译注，《新约》，香港：牛津大学出版社，2010，页197。

也没有变得更清晰。但乌瑟纳尔认为,Sondergötter[特别的神祇]这个范畴也可在印欧语系的其他社会里找到。在其同事索尔姆森(Felix Solmsen)的帮助下,乌瑟纳尔给予立陶宛语中的例子首要地位,而这些例子却证明是其论证中最薄弱的环节。立陶宛语专家如布鲁克纳(A. Brückner),后来证明这些立陶宛语中的例子要么是后基督教时期的发展,要么是一些涉及利害关系的报告者(interested reporters)捏造的。[①] 乌瑟纳尔笔下第三阶段的神是典型的具备希腊人的人身之神(personal gods)概念的神,如宙斯或阿波罗,他们以不可预测的方式出现在我们无法预料的地方,这些神不再只有一种技能,相反,他们深不可测。

几乎如我所料,乌瑟纳尔关于神的分类除了面对立陶宛语中的例子带来的麻烦,还有来自各种各样的技术层面的反对。维索瓦(George Wissowa)对此非常认真,他在1904年发表的一篇文章(《论文集》[*Gesammelte Abhandlungen*])中表明,在Indigitamenta[神名表]中提到的众神决非前后一致,其中一些神名看起来像是学术性的,而非原始概念。此外,罗马众神中,如朱庇特或玛尔斯[战神],甚至还受到希腊神话的影响,根本没有达到乌瑟纳尔定义的人身之神的阶段:他们一直[处于]功能之神即Sondergötter[特别的神祇]阶段。乌瑟纳尔定义的[神祇]演化模式——至少对罗马神祇而言——效果不佳。然而,维索瓦自己并不否认乌瑟纳尔的分类对宗教形态学的价值。还有其他一些优秀的治学罗马宗教的学者,如莱特(Kurt Latte),本质上都接受了这一分类。其实,在很长时间内,

---

① 布鲁克纳,"Osteuropäische Götternamen"("东欧诸神名录"),刊于*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*(《比较语言研究杂志》),50(1920),页161-197。

乌瑟纳尔都在引领宗教研究的风气。《宗教学文库》(The *Archiv für Religionswissenschaft*)(该杂志创立于1898年)很大程度上归功于乌瑟纳尔的启迪。同样受到乌瑟纳尔启迪的还有他的学生,也是他的女婿迪特里希(Albrecht Dieterich),他似乎注定要继续乌瑟纳尔的研究,但却不幸在1908年英年早逝。从更一般的意义上而言,需要指出的是,瓦尔布克(如贡布里希[Gombrich]所示)从乌瑟纳尔那里开始了他对艺术的神话语言的阐释。艺术家也有自己的表达众神活动的语言。在乌瑟纳尔和瓦尔布克的研究基础之上,卡西尔在1925年发表了他的《语言与神话》(*Sprache und Mythos*)。人们还可以进一步追问,肖勒姆(Gershom Scholem)——对他的逝世我们都感到极为遗憾——为了描述神的临现而阐释犹太教神秘传统的(cacalistic)语言时,在多大程度上受惠于乌瑟纳尔。本雅明(Walter Benjamin)在其著作中明确地提到了乌瑟纳尔,因此,肖勒姆几乎不可能忽略乌瑟纳尔,尽管我不记得在肖勒姆的著述中看到过乌瑟纳尔的名字。

5.

现在我们可以从三个方面了解乌瑟纳尔在宗教方面所做的工作。首先是他与狄尔泰哲学的关系。人们普遍认为,乌瑟纳尔在宗教研究方面的一些哲学观念主要来源于他伟大的内兄(brother - in - law)[狄尔泰]。这一常见的观点可见于诸如奥勒(Claus Oehler)写的一篇文章中。[1] 不难指出,《诸神之名》(*Götternamen*)是献给卡尔·

① “Dilthey und die klasssische Philologie”(“狄尔泰与古典语文学”),见 *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*(《19世纪的语文学与阐释学》,Göttingen,1979),页181-200。

狄尔泰和威廉·狄尔泰(Carl and Wilhelm Dilthey)两兄弟的。引用乌瑟纳尔就此书写给维拉莫维茨的一封信估计会更明了,在信中,乌瑟纳尔提到,他在写作这本书时想到的人,除了两位内兄就是维拉莫维茨了。显然,将狄尔泰两兄弟并列,同时加上这位语文学家维拉莫维茨,这在相当程度上削弱了哲学家狄尔泰对此书的一种特定的哲学影响的可能性。如我前述,乌瑟纳尔与两位内兄的友谊毋庸置疑。多亏狄尔泰的女儿米释(Clara Misch)写的《青年狄尔泰》(*Der junge Dilthey*)(1933),我们可以更多地了解这三位男性在年轻时的友谊。我们也了解到乌瑟纳尔为了说服他波恩大学的同事接受威廉·狄尔泰成为波恩大学的教授而写的有关狄尔泰的报告文本:对于了解乌瑟纳尔究竟在其朋友的思想中发现了什么有趣的地方,这份报告值得一读。但如果要问狄尔泰具体给了乌瑟纳尔什么,或者说狄尔泰又从乌瑟纳尔那里得到了什么,答案就没有那么清晰了。因为几乎不存在明显的证据,而含蓄的提及又很难评判。乌瑟纳尔和狄尔泰在出版的作品中很少提及对方,仅仅在次要的地方会有所提及。例如,狄尔泰在其《[人文科学]导论》(*Einleitung*)中提到过乌瑟纳尔关于柏拉图《斐德若》(*Phaedrus*)写作时间的文章,这样一小段几乎毫不起眼。在乌瑟纳尔的作品中很容易找到狄尔泰偏爱使用的术语:体验(Erlebnis)、理解(Verstehen)、生命(Leben)等等。然而,就我能看到的,乌瑟纳尔关于宗教的三个确切阶段的概念和乌瑟纳尔通过比较语文学理解宗教的方法(包括对词源学的使用和滥用)似乎与狄尔泰的研究方法迥然不同。从词汇中发现神祇这样一种举动——由此语文学和宗教学在乌瑟纳尔的研究中融合——在我看来,在狄尔泰的研究兴趣之外,尽管我的判断可能有误。可能更为重要的是狄尔泰与约克·冯·沃顿伯格(Paul Graf

Yorck von Wartenburg）在 1877 年到 1899 年间的通信。这些信件，正如大家熟知，是研究狄尔泰的重要文献，在信中，约克提及乌瑟纳尔的内容比狄尔泰提及乌瑟纳尔的内容更有趣。似乎是约克真正地关心乌瑟纳尔并坦率地反对他相信自己无法理解的有关宗教的内容。让我吃惊的是，最近的狄尔泰的传记作家，如马克瑞尔（R. A. Makkreel）（1975）和瑞克曼（H. P. Rickman）（1979）——后者的书中有整整一章关于狄尔泰对他人的影响——完全没有提到乌瑟纳尔。

我有些怀疑乌瑟纳尔的思想中有些康德的思想，这些思想部分源于赫尔曼著名的用康德的术语对语文学范畴的重释。这对乌瑟纳尔可能是一生的影响。这不但能解释卡西尔对他的兴趣，也能解释卓越的新康德主义者纳托尔普（Paul Natorp）不断表达的对乌瑟纳尔的敬意和感恩之情。某种程度上，乌瑟纳尔在语言中找到了把握康德的理智化（Noumenon）世界的工具。在我不断提到的 1882 年那次校长任职演说“语文学与史学”中，乌瑟纳尔在论及博厄克赫（Boeckh）和他的对手赫尔曼时，对赫尔曼以及他的康德主义者的前辈表示了极大的同情。尽管乌瑟纳尔拒斥博厄克赫的百科全书派观念，可他已经接受了赫尔曼将语文学看成阐释艺术的观念。事实上，通过引入比较语文学并在新的语文学中发现一种人类学，乌瑟纳尔已经扩展了赫尔曼关于语文学的概念。因此，我可能会建议，通过狄尔泰来理解乌瑟纳尔的传统研究进路，是否至少部分地被一种新的进路——即依据修正后的关于现象与理智化（Noumenon）关系的康德式问题来阐释乌瑟纳尔——所取代，这一点值得讨论。

这一问题将我引向第三点，也是最后一点。正如我已经试图澄

清的，乌瑟纳尔认为其语文学的目的——至少他在最后二十年的岁月中是这样认为的——是消除那些仍然留存于我们的文明中的那些原始因素。乌瑟纳尔究竟准备——或至少有意——在消除基督教的神秘因素后保留多少基督教的成分，这一点一直模糊不清。据我所知，他从未对此方面做过论述，尽管保存在波恩大学的那五千封写给乌瑟纳尔或乌瑟纳尔写出的信件可能会在将来给出一些明示。乌瑟纳尔对伯纳斯（Jacob Bernays）的态度表现出他非凡的才智和大度，这表明他能够理解并赞同其朋友对自己遭受其迫害的宗教传统的忠诚（attachment）。因为伯纳斯是如他一样的语文学家，乌瑟纳尔很可能在他们共同的语文学背景中找到了一种宗教经验的共同基础。这也能证实乌瑟纳尔力争在人类的语言中找到一条通向理智化（Noumenon）世界的通道。在一篇优美的当然也很著名的写于 1884 年的文章中，乌瑟纳尔已经将柏拉图和亚里士多德学派有关科学的系统组织当作现代社会，尤其是日尔曼世界的可欲典范（*Vorträge*，页 67 – 102）。他希望大学尤其是学院能效仿柏拉图和亚里士多德。他的学生第尔斯一生都对此学术理想保持忠诚。但其老师乌瑟纳尔是否一直保持这一立场呢？1904 年，乌瑟纳尔在完成一篇关于神话的论文时，引用了斯卡利杰（Scaliger）的一句格言：Non aliunde dissidia in religione pendent quam ab ignorantione grammaticae［宗教的不和源于对文法的无知］。这一格言含混不清，乌瑟纳尔的引用也模棱两可。乌瑟纳尔只是假定，并没有解释语言与宗教的关系。这也可能是他遗留给我们的疑问。

四 没有边界的宗教史

——威尔豪森、维拉莫维茨和舒瓦茨

1.

我希望古典学术史的某些基本资料还没有被遗忘。1884 年，古典学学者维拉莫维茨将其著作《荷马研究》(*Homerische Untersuchgen*)敬献给神学家——或确切说，前神学家——威尔豪森(Julius Wellhausen)，此人在 1875 年至 1882 年间曾是维拉莫维茨在格赖夫斯瓦尔德大学(Greifswald)的同事。因其他同事不满他的圣经考据，威尔豪森被迫辞去教授职位，当重新开始时，他不再是教席教授(professor ordinarius)，而是哈勒(Halle)大学的闪族语编外教授(professor extraordinarius)。1885 年他在马尔堡大学(Marburg)再次成为教席教授，但仍然被禁止讲授《旧约》。直到 1892 年，当他在哥廷根大学与维拉莫维茨重逢后，威尔豪森才获准讲授《旧约》。维拉莫维茨 1884 年的献词不仅是为了声援他那遭受迫害的同事，而且是意在通过明确提及赫尔德(Herder)、沃尔夫(Wolf)和歌德，宣布荷马考据和圣经考据的共同目标。如果威尔豪森为了写希伯来人的历史而考证《摩西五经》(the Pentateuch)——或者更确切地说是《六经》，[1]那么荷马考据就是写希腊人历史的第一步。维拉莫维茨确信，有像威尔豪森这样的人，圣经考据比荷马考据更超前。

---

① ［译按］《六经》是《摩西五经》与紧接其后的书卷《约书亚记》的合称。威尔豪森认为，《约书亚记》与《摩西五经》共同构成一个整体，故提出“六经”说。

威尔豪森没有以相应的纲领性宣言呼应[维拉莫维茨的宣言],但在哥廷根大学时,他于1894年把自己的《以色列人和犹太人的历史》(*Israelitische und Judische Geschichte*)题献给了维拉莫维茨。此书在威尔豪森1918年辞世时已经是第七次再版。十年后的1928年,当维拉莫维茨写自传时,他预留了三页之多来唤起对已逝朋友的记忆。他清晰地勾勒了威尔豪森在格赖夫斯瓦尔德大学与他共事时的印象,威尔豪森那时三十刚出头(他生于1844年)。威尔豪森出生于汉诺威的乡村牧师家庭,在哥廷根就学于埃瓦尔德(H. G. A. Ewald)时,他就放弃了信仰,但仍然保留了农民特有的朴素的虔诚和习惯,在那些艰难的日子里,当其妻子罹患精神疾病时,当其同事宣布他不受欢迎时,他还能一直坚持工作。大概在1879年,维拉莫维茨发表了一首诗,附在由他自己和蒙森一起翻译的卡尔杜奇(Carducci)的《蛮族颂》译本中,此诗他曾作为圣诞礼物寄赠威尔豪森。卡尔杜齐那时是新意大利最卓越的反教权诗人,他极力使其诗歌看起来是异教的。在写给威尔豪森的诗中,维拉莫维茨对卡尔杜齐的诗歌做了改进:Wir Atheisten? Monotheismus nur ist Atheismus. … Kein Gott lebt ewig[我们无神论者?一神论只是无神论……没有任何上帝是永恒的]等等。维拉莫维茨一定觉得当时他并没有真正为威尔豪森说话,因为他补充说,威尔豪森一直保持着基督教的信仰,每次午餐时,他都要向基督祈祷。使此描述变得更为复杂的是,在同一页上,维拉莫维茨对威尔豪森最后一个时期的学术活动提出了批评,而据我们所知,威尔豪森此阶段主要研究《新约》。维拉莫维茨不仅反对其朋友关于《新约》的考证,还对其已经远离他之前对耶稣品格的理解感到遗憾。Das kann nicht billigen[这一点我不敢苟同]——维拉莫维茨甚至怀疑,威尔豪森变得对

耶稣持更多的怀疑论立场(more skeptical)是因为年老体衰影响了他的判断力。尽管《杂忆》(*Erinnerungen*)上的这几页文字写于或至少发表于1928年,但并非维拉莫维茨对威尔豪森的最后评判。在更近些的作品中,部分在他身后发表的著作《古希腊人的信仰》(*Der Glaube der Hellenen*)中,维拉莫维茨没有忘怀威尔豪森。他明确表示,他仍然分享威尔豪森的观点,即对某种宗教的历史考证预设了对信仰即Glaube的非教条、非认信的观念。

维拉莫维茨与威尔豪森之间的友谊并非孤立的插曲。在威尔豪森去世时,代表哥廷根学院追述威尔豪森生平的是另一位古典学学者舒瓦茨(Eduard Schwartz)。他是维拉莫维茨的学生,但长期被当作维拉莫维茨的同辈。[威尔豪森去世时]舒瓦茨所致的悼词——可在其《全集》(*Gesammelte Schriften*)的第一卷中(出版于1938年,当时舒瓦茨仍然健在)读到——被确认为唯一可信的关于威尔豪森生平的简评,尽管篇幅只有三十五页。舒瓦茨关于乌瑟纳尔和维拉莫维茨的评述也值得关注。因为在格赖夫斯瓦尔德大学时期,舒瓦茨是维拉莫维茨的学生,所以,他和威尔豪森在那段时间可能已经相识。但在其关于威尔豪森的演说中,舒瓦茨强调,他真正认识威尔豪森是在他自己成为哥廷根大学成员后,大概是在1902年到1909年的七年间。很有意思的是,舒瓦茨也希望我们能认识到,尽管他们对彼此诚恳,但他并非威尔豪森的艾克曼(Eckermann)。这一演讲是古典学学者可以与上世纪末能够反抗其自身的神学背景的东方学者相结合的直接明证。政治是他们友谊的首要动因。威尔豪森和舒瓦茨(出生于1858年)都坚定地支持俾斯麦的日尔曼帝国。在其简短的介绍中,舒瓦茨用了两页篇幅来介绍威尔豪森如何与他热爱的老师埃瓦尔德决裂,因为埃瓦尔德——汉诺

威王朝的忠实的追随者——希望他的学生承认，普鲁士的国王和俾斯麦是 Uebeltäter［罪犯］和 Schurken［无赖］。另外，威尔豪森这个乡村男孩以自己的方式信任（trusted）上帝，喜欢阿拉伯诗歌胜于基督教神学，舒瓦茨因此受到他的吸引。与维拉莫维茨一样，舒瓦茨不是那种很容易在乡村牧师的儿子那里找到共同点的乡绅。相反，他属于学院派的知识阶层，其家族成员与德国大学里的名人都有联系。但对他而言，威尔豪森仍然象征着德国人的明智和诚实。因为他自己也在为消除教会史与政治史之间的区分而战，所以他认为，他在那些（在此重复舒瓦茨的原话）"已经摧毁了古代犹太教和基督教护教者们建立起的神圣历史与世俗历史之间的障碍"的史学家那里找到了自己的典范。其实，舒瓦茨是在缓和威尔豪森在《绪论》（*Prolegomena*，1883，页 256）中的一句颇具挑衅的话：Je näher die Geschichtsschreibung ihrem Ursprung ist，desto profaner ist sie［历史越接近其源头，就越是世俗］。我们等一下将发现，这一反神学的反动（reaction），无论在维拉莫维茨这里还是在舒瓦茨这里，都与他们对文本的考证方法密不可分。在哥廷根大学时，舒瓦茨与威尔豪森共同研究《约翰福音》，并分别发表各自的研究成果。十年后，舒瓦茨用同样的考证方法分析修昔底德［的作品］。相较于维拉莫维茨研究《新约》的方法，舒瓦茨显然对威尔豪森研究《新约》的方法有更好的印象，这一事实与舒瓦茨同维拉莫维茨在研究《奥德赛》的适当方法上的分歧相对应。尽管这三位学者一致认为典源分析（source analysis［或译文献来源分析］）是历史［研究］的根基，但在一些细节上他们之间仍然存在分歧。同时，根据考证《约翰福音》与考证修昔底德斯的作品（或《奥德赛》）没有差别这一规则，神学遭到驱逐（exorcised）。

在回到维拉莫维茨和舒瓦茨之前，或许还可以对威尔豪森再做少许评述。如我所言，除了舒瓦茨写的文章，没有很好的关于威尔豪森的传记。但是，还有两幅关于威尔豪森的性格画像，其中一幅是阿拉伯学学者贝克尔（Carl Heinrich Becker）在《伊斯兰教》卷九（1918）中描绘的，另一幅是威尔豪森在马尔堡大学（Marburg）的同事、犹太哲学家柯亨（Hermann Cohen）描绘的。[1] 但最让人兴奋的讨论是波施维茨神父（Fr. Boschwiz）1938 年在马尔堡大学提交的一篇博士学位论文，题为《威尔豪森：其史书的母题和尺度》（*Julius Wellhausen：Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung*），[2]但对此人我一无所知。

在他们自己看来，威尔豪森对《旧约》的分析成果，如我们所知，并非新创：他只是将前人论述过的内容表达得更明晰、更精确、更有权威。然而，他却是具有非凡能力的史学家。威尔豪森很满意自己的这一说法：《五经》中的祭司典源（priestly source）是[以色列人]流亡到巴比伦后的产物，他将此成书日期作为标准，将流亡前的希伯来或以色列民族与犹太教神权政体（temple – state）区别开来：前者自由、好争论、好斗，几乎在自己的大胆想象中欣欣然，后者没有创造力、放弃了战争，温顺地服从于他族统治。威尔豪森这位乡村少年，如我们所知，是俾斯麦的崇拜者。唉，只可惜在公元前四到前三世纪的耶路撒冷没有像俾斯麦[一样的人物]可以教训波斯人

---

① *Jüdische Schriften*（《犹太文集》），卷二，1924，页 463 – 468。

② 由达姆施塔特（Darmstadt）学术书协会[Wissenschaftliche Buchgesellschaft]于 1968 年重印。L. Perlitt 稍后出版的 *Vatke und Wellhausen*（《瓦特克与威尔豪森》，Berlin，1965）很有用，但可能不是非常好，对威尔豪森受到黑格尔影响一说提出质疑。

或马其顿人。但古老的希伯来人曾是多么出色的勇士啊！威尔豪森说，“战争是造就民族之母”，他还补充说，只要以色列还是一个（统一的）民族，战争就是耶和华的行动的主要职责（《以色列人和犹太人的历史》，页26）。威尔豪森爱《士师记》或许甚于[希伯来]圣经中的任何其他书卷，因为这本书如此充满活力，充满战争、战歌和狂热的将领，甚至还有狂热的女将领。威尔豪森不太理解因而不得不用复杂的编修理论（redectional theories）来解释的是，[以色列的]族长们是如此爱好和平的三个人。① 赫尔德已经注意到，亚伯拉罕决非尚武之人（威尔豪森的很多观点源于赫尔德），但他认为“信仰的英雄”需要得到辩护。② 但威尔豪森却不能如此轻易得到安慰。他甚至不满那些试图将子女的责任与父辈责任分开的先知。威尔豪森声称，“所有历史经验中最确定的是，子女必须为父辈的罪过付出代价”。③ 他还补充说，“历史不会考虑良好的愿望，甚至也不会考虑好人，只会考虑事实”（《以色列人和犹太人的历史》，页118）—— 在我看来，这一论断很有些黑格尔派哲学的意味。在所有先知中，威尔豪森喜欢阿摩司（Amos），因为他对个人的责任没有任何幻想：阿摩司使整个民族为个体的过错负责。阿摩司这个先知中的乡村少年，成为德国教授们心目中理想的先知，可以和维拉莫维茨心目中的赫西俄德（Hesiod）相提并论。因此，威尔豪森不太喜欢神学的先知以西结（Ezekiel），而对以利亚（Elijah）抱以好感：Max-

---

① 这里指亚伯拉罕、以撒、雅各这三位以色列族长。

② *Werke*（《文集》），Suphan 编，卷十一，页413。

③ *Prolegomena zur Geschichte Israels*（《以色列史绪论》，Berlin，1883），页323；参见 Israelitische und jüdische Geschichte（《以色列人和犹太人的历史》），第五版，Berlin，1904，页156。

ime me delectebat a tenera pueritia quod de Elia propheta narrat Scriptura[从儿时起,我就喜欢圣经中关于先知以利亚(Elijah)的描写];舒瓦茨引证说,这句话见于威尔豪森24岁时用拉丁语写的一份自我介绍。

更确切而言,威尔豪森喜欢古代以色列,因为那时有这样两类人的共存,其中一类是敢于直言不讳并且很苛刻的先知,这些先知本身即冒险者,他们试图向这个充满冒险者的民族教授道德——这些冒险者享受生活、开疆拓土、修建后宫,他们在历史上留下了让人敬仰的名字,如扫罗、所罗门、亚哈(Achab),可能还可以加上大卫。威尔豪森的第二个研究领域是阿拉伯史,促使他选择这个领域的原因是,他觉得他能在其中再度找到他在古代以色列那里所喜欢的东西。他的确发现了贝都因人(the Bedouins,一个居无定所的阿拉伯游牧民族)的节俭与城市居住者的贪欲之间的冲突,以及在贝都因人内部先知与勇士的神秘共存。在其所著有关瓦齐迪(Wakidi)①的书中,威尔豪森提到,他曾去过伊斯兰,以便了解希伯来人被载入历史时的状况。这一促使威尔豪森研究阿拉伯史动因的说法过于狭隘。在其还算得体但表达含混的英语中(为《大英百科全书》第九版撰写的穆罕默德词条),威尔豪森所写的下述句子可能更接近他的本意:

> 《可兰经》是穆罕默德的最虚弱的(weakest)表现。他的历史功绩主要源于他在麦地那而非麦加的表现……先知[穆罕默

① *Muhammed in Medina*(《穆罕默德在麦地那》,Berlin,1882),页5。[译按]Al - Wakidi(又拼写为Al Vaqidi,约748—822)是早期伊斯兰史学家,曾撰有先知穆罕默德的传记。

德]的最大功绩在于,把由宗教产生的同胞之情作为建国的基础。(页561;页554)

宗教和政治两股力量既联合又冲突的结合吸引了威尔豪森。威尔豪森非常崇拜早期倭马亚人(Ummayads),他们善于将贝都因人转变为zu räsonablen Staatbürgern[理性的国家市民]。[1] 基于同样的理由,威尔豪森对有一半阿拉伯血统的犹太希律王(Herod the Great of Judaea)深表同情,因为他几乎将犹太人转变成为理性的公民。但这对威尔豪森而言仅仅是伊斯兰教历史的一个方面。另一个方面也同样博得了威尔豪森的同情,例如哈里哲(the Charijites)这一派,他们反对威尔豪森所谓的官方伊斯兰教的"糟糕的大公性质"(schlechte Katholizität)而保留着偏狭的乌托邦特性(utopistic),无法接受王朝原则(dynastic principle)。那些关于贝都因人道德的描述是威尔豪森写的最有说服力的篇章。后来,尽管认识到英国强权下的世界和平(尤指十九世纪)的诸多优势,但他还是宣称同情南非的布尔人(Boers)。威尔豪森喜欢先知和反抗者,不喜欢拉比和祭司的得胜,后者意味着尘世政治家与宗教勇士之间的反差的消亡。最重要的是,无论在犹太教还是在早期基督教或现代的德国,他不喜欢神学家掌控的可敬地位(respectability)。

如果说威尔豪森乐意并能够证明(毋宁说是确认)《创世记》第二、三章的成书年代远远早于第一章,那是因为有关尘世乐园(earthly paradise)的故事以令人愉悦的方式是原始的、非理性的,而且该故事对宇宙论的思考表现出极度的轻蔑(《以色列史绪论》,页

① *Das arabische Reich*(《阿拉伯帝国》,Berlin,1902),页83。

319)。他在更为古老的记述[译按:即《创世记》二、三章中的伊甸园故事]中看到了关于文明的一种健康的悲观主义。在此不必补充说明,十分崇拜威尔豪森的韦伯,将威尔豪森的大量描述转化为自己的描述。有人可能会问,尼采接受了多少威尔豪森的思想呢?——尼采喜欢更原始的以色列,而非后来导向基督教的教会形式的以色列。

但是,威尔豪森不准备走得像他所熟悉的尼采那样远,他感觉自己并非犹太民族伦理的继承人,而是犹太教普世主义(universalism)的继承人。他厌恶晚期的犹太教,并把它定义为祭司主导的、不爱国的犹太教,因此他不得不解释,晚期犹太教何以能够产生成功反抗马其顿人和罗马人的马卡比家族(the Maccabees)——尽管他们反抗罗马人的结果是灾难性的,却具有英雄主义性质。他还得用平实的语言解释耶稣与后期犹太教的关系。威尔豪森开始思考这些问题时还年轻,正在写关于撒都该教派和法利赛教派的专著(1874),他将《诗篇》解释为法利赛人的文本。这一问题在他写《以色列人和犹太人的历史》时变得更为紧迫。1906 年,当他发现自己尴尬地与一群神学家为伍时,他不得不第三次面对这一问题,他不得不在写《当代文化》(*Kultur der Gegenwart*)的第一章时面对基督教这一话题。与其他人相比,威尔豪森更了解《马卡比书》(the Books on the Maccabees)各卷和约瑟夫斯(Flavius Josephus)的著作。即便到现在,他对古希腊和古罗马统治下的犹太民族的政治状况的记述也无人能及,但他在处理政治与宗教发展的相互关系时遇到了麻烦。威尔豪森把撒都该教派看成是哈斯蒙尼王朝(Hasmonaeans)的拥趸,把法利赛教派看成是神权政制的支持者,因此,他就没有多大的空间解释法利塞人的启示录式的革命性(apocalyptic and revolu-

tionary)活动。另一方面,他把耶稣看成是宣扬自然道德的传道士:他既没有创立一个教会,也没有准备让他的门徒准备好接受最后的审判。最后,他总结道,“《福音书》宣扬最高贵的个人主义,即上帝的子孙的自由”。威尔豪森后来对《福音书》文本的研究使他怀疑将耶稣作为人来认识的可能性。在其《以色列人和犹太人的历史》一书的第六版中,威尔豪森添加了一个注释来提醒读者,他不再满意他自己写的关于基督教起源的那一章的内容,然而,他并没有对那章的文字作出修正。

因此,威尔豪森在其同时代的一些伟大的古典学学者中获得的声望与德国当时的文化氛围中的两个微妙的方面相联系。第一个是教条主义观点的代表与既不理解更不欣赏正统信仰的一种世俗化文化的代表之间的冲突。第二个方面不太明显,但却可能更有意思。一些世俗化文化的最杰出的代表并没有准备遗忘宗教。相反,他们急于宣告某些宗教信仰。如果他们是古典学学者,那么他们也试图重新评价古希腊人和古罗马人的那些古老的宗教信条(tenets)——尤其是古希腊人,我们熟知他们是古代日尔曼人[的前身]。古典教育在现代世界的地位问题有很多不容简化的方面,其中一个重要的倾向——该倾向可以宣称得到了歌德和洪堡的支持——是赞同提升古希腊的宗教思想,尤其是悲剧诗人们和哲学家们所表达的宗教思想。异教信仰(paganism)在其最佳状态下,并非不能与最佳状态下的基督教调和:异教信仰甚至可以帮助基督教变得更好。异教信仰的多面性可以丰富对上帝的认识。阿波罗、狄俄尼索斯、阿芙洛狄忒,甚至连殖民英雄赫拉克勒斯(Heracles)都可以例证神的显现,对没有圣人可以求助的新教教徒而言尤其如此。

我无暇在此论及神学家们对此立场的反应。但我或许可以简

要地说明最近几年才发现的一个文本，该文本因其作者和写作时间让人印象深刻。波苏埃（Wilhelm Bousset）这位“宗教史学派”（Religionsgeschichtliche Schule）的领导人之一，吉森大学（Giessen）教授，在吉森大学作过一次题为“宗教与神学”的讲座，时间是 1919 年 4 月 20 日，这一天正是一届德国政府宁愿辞职也不愿意签署凡尔赛条约（该条约在八天后由另一届德国政府签署）的日子。① 演讲的主导思想这样确信：没有一种神学的社会会使自身四分五裂为不同教派，不能抵御外来势力的压力。演讲中只有一次影射了威尔豪森，以提醒我们威尔豪森过去常常轻蔑地将研究《新约》的学者称为 homines unius libri［专治一经者］。显然，波苏埃不喜欢威尔豪森，在威尔豪森的时代，波苏埃在歌廷根大学担任不稳定的编外教授长达二十年之久，即从 1896 年到 1916 年。

2.

维拉莫维茨很早就与尼采产生冲突绝非偶然。在漫长的一生中，维拉莫维茨致力于将其古典主义维持在非教条的、近似基督教的（vaguely Christian）宗教传统范围之内。在八十二岁高龄时，维拉莫维茨以一本关于古希腊人信仰的著作结束其学术生涯，但早在六十年前他就开始了针对古希腊宗教的写作。很可能，他直到八十岁时还像二十五岁时那样，对自己的信仰并不那么确定。维拉莫维茨只知道，在任何严格的意义上，他都无法把自己看成基督徒。在最后一段日子里，在用拉丁文撰写的简短而奇特的自传中，他如此承

---

① 这一演讲现收在波苏埃的文集 *Religionsgeschichtliche Studien*（《宗教史研究》，Leiden，1979）中，1919 年仅为私下流传而印刷。

认:Christaina cor meum numquam intravere[基督从未进入我的内心]。他曾试图在其《古希腊人的信仰》(*Glaube der Hellenen*)中告诉我们他对希腊文明过渡到基督教的一些看法,但在完成之前他就离开了人世。他留下的一些注释可以表明,他原本可以以基督教的柏拉图主义者的身份告终。但我们实在知之甚少。如果有秘密的话,那么维拉莫维茨将秘密带到坟墓里了。

维拉莫维茨的问题中有一个方面与其老师亚恩(Otto Jahn)和乌瑟纳尔相通。他从老师们那里继承了关注语文学的所有方面的开放态度,因此,他不得不协调自己对任何与希腊知识相关的毫无限制的好奇心与专注于某一具体的价值观之间的矛盾。乌瑟纳尔喜欢传统的《异读》,维拉莫维茨则在其著名的《阅读成果》(*Lesefruchte*)中创造了自己的德语版的《异读》。任何新的[古书按勘]文本一出版,维拉莫维茨都会立刻找来阅读,如果可能,他还会详细地加以评注。他对新出版的收藏于大英博物馆的书写在莎草纸上的亚里士多德的《雅典政制》(*Constitution of Athens*)一书[校勘本]的评论很快就厚达两卷,写成于1893年,只花了短短的不到两年的时间。弗伦克尔(Eduard Fraenkel)回忆说,一天,维拉莫维茨来到研讨会或是演讲会场宣布他要改变会议的主题,因为就在前一天,他获得了米南德(Menander)的《监护人》(*Epitrepontes*)的新文本,并花了整晚阅读,现在他准备讨论新的发现。1907年他发表在《普鲁士皇家科学院公报》(*Sitz. Preuss. Akad.*)上的关于《监护人》的文章里的大部分内容都已在此。在维拉莫维茨身上,再也没有什么比释读文本的技艺与固守文本本质的要求之间的冲突更为显著的特征了。

但维拉莫维茨还有一个乌瑟纳尔没有涉及的角色需要扮演,那便是普鲁士的容克。

维拉莫维茨(Ulrich Friedrich Wichard von Wilamowitz - Moellendoff)1848 年 12 月 22 日出生于东普鲁士的玛可维茨(Markowitz)。玛可维茨的地产——目前属波兰——由维拉莫维茨的父亲在 1836 年购置,也就是 1830 年波兰革命六年后。这一购买行为曾是该地区普鲁士化的一个插曲,该地区 1772 年起受普鲁士控制,但在拿破仑统治时期又脱离其控制,到 1848 年,这里仍然是麻烦之地。在其自传中,维拉莫维茨很少提及他的父亲,提及较多的是他的母亲——她属于 von Calbo 家族,一个与弗里德里希二世(Friedrich II)的宫廷有紧密联系的家族——提及更多的是其姑姑艾玛·冯·施瓦纳费尔特(Emma von Schwanenfeld),此人在邻里的生活中是最奢华的。再往前追溯就是他的祖父冯·维拉莫维茨(von Wilamowitz),他在埃劳(Eylau)获得了*功勋勋章*(Pour le mérit)(1807),在此前还获得了另外一位军人——也是一位远亲,陆军元帅维夏特·冯·莫棱多夫(Wichard Joachim Heinrich von Moellendoff)——的友谊。这位陆军元帅收养了他的朋友的孩子,并给他们留下了自己荣耀的姓氏和一份用来支付他们的教育的资产。因此,不仅玛可维茨(Markowitz)的地产是新的,就连这个响亮的组合 von Wilamowitz - Moellendoff 也相当新。但这一组合显然有用:老维拉莫维茨的一位兄弟获得伯爵的封位,这显然是第一位赢得德比(the Derby)的普鲁士人。我们这位古典学学者的一位兄长在他们当地任地方官多年;最后,这个家族通过与瑞典人的婚姻与陆军元帅赫尔曼·戈林(Herman Göring)——另外一种类型的军人发生了联系。维拉莫维茨家族致力于维护斯拉夫人的秩序这一普鲁士的使命。维拉莫维茨在舒尔普佛塔(Schulpforta)——为统治阶层建立的名校——接受教育,这是容克传统的一部分。不过,在舒尔普佛塔有古怪的老师,

甚至还有古怪的学生。古怪的老师之一是威廉·克罗森(Wilhelm Crossen),一位比较语文学家,若非其酗酒的习惯,他可以给任何大学带来荣誉。在这群学生中,有年长维拉莫维茨四岁的尼采。

1867 年维拉莫维茨离开这所学校时有着非正统的爱好。他喜欢古典语文学,还喜欢手榴弹兵部队,不喜欢父辈们喜欢的骑兵(他在 1870 年至 1871 年的战争中证明了这一点)。对此,他的父亲一直没能原谅他;更糟的是,1876 年,他的儿子居然要娶一位政治观点不明确的中产阶级教授蒙森的女儿为妻。其实在维拉莫维茨的一生中,大约有十来年的时间他给人感觉好像要永远地离开其容克家族。无论谁,读到他在第一本专著《欧里庇得斯文选》(*Analecta Euripidaea*)(1875)中写给蒙森那充满激情的献辞,都会认识到,此书的作者写作此书时正处于人生的转折点。还有些年,他与尼采(1872—1873)以及尼采的朋友兼盟友罗德(E. Rohde)进行论战:维拉莫维茨后来将其攻击扩展到布克哈特(Jacob Burckhardt)。之所以难于理解维拉莫维茨为何反对尼采、罗德及布克哈特,部分原因在于,维拉莫维茨自己很快就放弃了立论的前提,而正是从此前提出发他的争论才有意义。他以中产阶级的理性为名攻击尼采和他的同盟者:他宣称自己厌恶尼采所表达的悲观主义、非理性主义以及对欧里庇得斯和苏格拉底的敌视。但他很快又回到自己所出身的贵族价值观的世界,而对此世界尼采走得比蒙森更近。其实,维拉莫维茨相当快地与蒙森疏远,并将永远无法充分地解释(例如在其进入柏林科学院的演讲中)自己为何如此强烈地反对尼采和罗德。从《欧里庇得斯的〈赫拉克勒斯〉》(*Euripides' Herakles* ,1889)到发表于 1910 年的杰作《希腊人的国家和社会》(*Staat und Gesellschaft der Griechen*),再到他年老时发表的一系列出色的作品,如《解

读埃斯库罗斯》(*Aeschylus - Interpretationen*,1914)、《柏拉图》(*Platon*,1919)、《品达》(*Pindaros*,1921)及《古希腊人的信仰》(*Glaube der Hellenen*)等,维拉莫维茨的所有主要作品中不断出现的母题是种族之间的不平等、不同的个体之间的不平等以及早期希腊社会中的贵族的价值观的崇拜。尽管早些年在格赖夫斯瓦尔德大学时期的一次学术演讲中,维拉莫维茨曾轻率地把普鲁士帝制比作伯利克勒斯统治时期的民主制(见"论阿提卡帝国的辉煌"[Von des attischen Reiches Herrilichkeit]),但他此后却从未触及雅典民主制。在1889年,赫拉克勒斯是多里斯人的理想的化身(此处暗将普鲁士人等同于多里斯人)。后来——不止一次——品达被呈现为互相敌对的、优雅的贵族阶层的代表诗人,也是维拉莫维茨所希望的普鲁士贵族的楷模。维拉莫维茨理解的柏拉图并非各种形而上学理式(metaphysical ideas)的大师,而是其民族的精神领袖。总之,他理解的希腊众神都是贵族般的,并非仅仅因为他们对优秀的少部分人的兴趣强过大多数,而是因为他们的行为具备贵族行为的最典型特征——不需负责(unaccountableness)。

这当然不足以把维拉莫维茨与尼采等同视之,但这却提出了下述问题,即在维拉莫维茨的学术生涯中,为何两次主要冲突先是与尼采后是与盖奥尔格(Stefan George),而与其冲突的两人都与他自己有很多共通之处。维拉莫维茨不喜欢盖奥尔格,曾戏仿盖奥尔格的诗歌,也得到了同样的回敬。盖奥尔格集团的核心成员之一希尔德布兰德(Kurt Hildebrandt)猛烈攻击维拉莫维茨,该攻击在1910年出版的《精神运动年鉴》(*Jahrbuch für die geistige Bewegung*)中最为详尽。盖奥尔格圈子(The George - Kreis)的普遍感觉是,维拉莫维茨的品位仍然太中产阶级化,对中世纪、对柏拉图学派更微妙的

观点太缺乏感觉。这个圈子希望把柏拉图看成自己的一员(正如希尔德布兰德写的一本书所表明的),但他们发现维拉莫维茨所理解的柏拉图平淡乏味。在这些文字的背后,两派之间的联系仍然重要,也富有成效。维拉莫维茨的学生弗里德兰德(Paul Friedänder)——他本人是一位柏拉图学者——也是盖奥尔格的信徒。我们能否把维拉莫维茨最得意也是最富创造性的学生莱因哈特(Karl Reinhardt)称为盖奥尔格圈子的成员,这可能只是个语义学问题。盖奥尔格对莱因哈特的影响易于辨认,也得到莱因哈特坦率的承认。但是,即便是表面平凡的语文学家如弗伦克尔也从未否认——而且在年老时欣然确认——他年轻时对贡多夫(Friedrich Gundolf)的钦佩。把维拉莫维茨与尼采和盖奥尔格分隔的原因,很可能是后两者对普鲁士政治的疑虑。1919 年之后,尼采的信徒、盖奥尔格的信徒以及维拉莫维茨的信徒都对社会民主制(social democracy)政治感到普遍厌恶。但此时,至少对维拉莫维茨而言——而不是对他的学生而言,要与尼采的后继者以及盖奥尔格的追随者言和或许已经为时太晚。

如果对维拉莫维茨学术活动中那些更时髦的方面过分关注,我们就有不公正地对待其所取得的成就的危险。维拉莫维茨是位极其出色的文本阐释者——几乎没有什么可以逃过他的注意。从乌瑟纳尔、威尔豪森以及蒙森那里,维拉莫维茨学会了关注每个独特的情形。他对神学的拒斥有利于其欣赏希腊世界的多样性及革新。无论是否研究过政治制度或宗教祭仪,他对这些制度和祭仪都有敏锐的洞察力。维拉莫维茨以希腊人的观点考察希腊人的生活的纲领让他处于优势,避免了对政治活动或宗教仪式作出时代错置的解释。这一纲领帮助他认识到,人们平常谈论的希腊的奥林珀斯神祇

中的大多数并非源于印欧传统。他认为阿波罗是外来神，是希腊人从亚洲找来的神，并认为此神太危险不能不得到崇拜。缪勒（K. O. Müller）提出阿波罗是多里斯人的神，而迈耶尔（E. Meyer）却认为他是爱奥尼亚人的神，针对这两种相对立的观点，维拉莫维茨一笑置之。在初步讨论希腊宗教的发展时——该文写于1904年，日后收录在他的文集《讲话与学术报告》（*Reden und Vorträge*）上——他嘲弄下述说法，即荷马赋予众神人类社会的特征，因此就消除了他们真正的神性特征。到开始写作最后一本关于希腊人的信仰的著作时，维拉莫维茨已经放弃了这一难以辩护的立场，但是他却做了个相当精明的评论，认为希腊诗人没有能力讲述任何事物的真相，包括神（卷一，页333）。

无疑，如果将希腊人孤立起来，同时又假称（pretending）他们是现代欧洲或者至少是现代德国的典范，维拉莫维茨将永远无法逃避他为自己设置的两难处境。但是他的读者——除非我犯了特别重大的错误——更有兴趣去了解阿波罗在雅典或斯巴达曾是什么，而不愿被告知阿波罗对于现代欧洲的价值。

3.

舒瓦茨在宗教修辞上抱负较少，如我已经暗示过的，他或许在与威尔豪森交往时有更直接的目的。他的目的是将教会史作为二十世纪思考历史事实的有效范畴，而非过去的一种文学体裁（genre）来加以淘汰。作为优西比乌（Eusebius）《教会史》（*Ecclesiastical History*）一书的校勘者，他比其他任何人都了解教会史学。这一了解让他更为迫切地感到应该将教会史从二十世纪的历史写作中去掉。论及舒瓦茨，我们的讨论又回到起点。他曾是乌瑟纳尔和

维拉莫维茨两人的学生,还曾在哥廷根大学与威尔豪森同事。对他的三位导师,舒瓦茨没有一句话不是充满热爱和钦佩。仅有一次,在给克恩(Otto Kern)的一封信中,他几乎是要提到曾经与维拉莫维茨发生过的一些争论,而克恩想给维拉莫维茨立传。① 舒瓦茨很忠实,尽管他很擅长破坏性考证。在《日冕》(*Gnomon*,1926)一书中,他对泰格(Fritz Taeger)有关修昔底德(Thucydides)著作的考证即是一例。可能正是因为他的忠实,他的反应也易于预测,所以,很少听到有关他的评论。维拉莫维茨是他那个时代的一个传奇。我的朋友——他们也是舒瓦茨毕生的朋友,诸如他学术上的学生帕斯科瓦里(Giorgio Pasquali),他在慕尼黑大学的同事弗拉卡洛(Plinio Fraccaro)、贝恩斯(Norman Baynes)以及菲佛(Rudolf Pfeiffer),他们除了喜欢他外,别无可说。

如前所述,舒瓦茨生于1858年,卒于1940年,出身学术世家:他的父亲是哥廷根大学医学院的名教授,他舅舅米歇尔(Adolf Michaelis)是著名考古学家,亚恩(Otto Jahn)和德罗伊森(J. G. Droysen)是他们家的亲戚。蒙森是他们家的朋友,而且蒙森还准备在舒瓦茨校勘优西比乌作品一事上与之合作:蒙森本人校勘了鲁菲努(Rufinus)的[优西比乌作品的]拉丁语译本,他还为舒瓦茨的本子增加了他自己校勘的鲁菲努对优西比乌作品的增补。作为乌瑟纳尔和维拉莫维茨忠诚的学生,舒瓦茨首先是各种[古典]文本的阐释者和勘校者。与老师们相比,他的兴趣或许没有那么广泛,尽管对此我不太确定。他的第一部重要的校勘著作是关于欧里

① 此信首次在 *Quaderni di Storia*(《史学季刊》,7,1978,页211)中公开发表。

庇得斯作品的笺注,随后是对两位基督教护教者作品的校勘,即塔提安(Tatianus)的《致希腊人》(*Oratio ad Graecos*)以及阿忒纳戈拉(Athenagoras)的作品。接下来的多年里,直至1909年,他一直忙于校勘优西比乌的《教会史》这一鸿篇巨制;但同时,他又以字母顺序在《古典学百科全书》(Pauly - Wissowa)[①]上撰文论述主要的古希腊史学家。从A到E,一系列出色的专著出现了,包括阿波罗多洛斯(Apollodorus)、阿庇安(Appianus)、阿里安(Arrianus)、帕斯卡拉(*Chronicon Paschale*)、狄奥多洛斯(Diodorus)、迪欧·卡修斯、第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laeritus)、哈利卡纳索斯的狄奥尼修斯、埃弗鲁斯(Ephorus)和优西比乌。舒瓦茨还增添了一篇精彩的论述拉丁语作家鲁弗斯(the Latin Curtius Rufus)的文章,作为对《古典学百科全书》额外的回报。在完成字母E开头的重要古希腊史家的写作后,他把这一任务交给了维拉莫维茨的另一位学生,雅各比(Felix Jacoby),此人最后写到了字母K,虽然他的写作不太简练,却同样富有创意,也很出色。舒瓦茨已经写了关于色诺芬(Xenophon[1889])、卡利斯忒涅斯(Callisthenes[1900])和蒂迈欧(Timaeus[1899])的文章,还有一本与希腊史学相关的希腊小说的入门书(1896)。随后,1919年他发表了著名的关于修昔底德的著作,之后又分别于1920年和1928年发表了两篇关于希腊史学的文章。他的研究完全占据了整个古代史学领域。

同时,舒瓦茨发现,作为文本的校勘者还有更困难的事情。他

---

① [译按]Pauly - Wissowa是*Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*[古典学百科全书]的简称。这个简称出自百科全书第一代主编(August Pauly)及第二代主编(Georg Wissowa)之名,此套百科全书第一卷出版于1839年,直至1980年才全部完工。

开始准备校勘《公教会议法令集》(*the Acts of the Ecumenical Councils*)。这就意味着要校勘古代叙利亚语的文本,他将之翻译成希腊语,以便重建其最初的形式,顺便也使更多的人能够阅读这些文本。为了同样的工作,他还必须掌握亚美尼亚语,为了让自己和威尔豪森满意,他又增加了阿拉伯语。出于对荷马的兴趣,舒瓦茨在工作间隙还校勘了《伊利亚特》和《奥德赛》(1923;1924)以自娱,在这些充满乐趣的校勘中不乏独立的判断和一些独创的发现。可能是为了消遣,他于 1933 年又校勘了一首托名维吉尔的[拉丁文]诗歌《埃特纳》(*Aetna*),很多他勘误的地方引起了广泛争论。尽管对《公教会议法令集》的校勘比原先计划的要少,但是,舒瓦茨仍然尽力在去世前对查士丁尼(Justinian)的教义作品做了可能是第一次考据式校勘,还对公元六世纪斯基泰城的西里尔(Kyrillos of Skythopolis)所著的巴勒斯坦僧侣传记作了考据式校勘,这无疑是开创性的。对其他学者而言,仅仅对西里尔著作的校勘就已可获得声名。

在希腊文学方面,舒瓦茨大量阐释荷马、赫西俄德、提尔泰奥斯(Tyrtaeus)、德摩斯忒涅(Demosthenes)和忒欧克利托斯(Theocritus)的作品;他还写有关于罗马编年史作者和撒路斯特(Sallust)的文章。舒瓦茨发现自己喜欢素描,他出版了两卷关于古代人的文学肖像的著作(*Charakterköpfe*),同时保留了为其《全集》(*Gesammelte Schriften*)第一卷所作的现代肖像(modern portrait)。1906 年,舒瓦茨还就古代伦理作了大量讲座,并于 1933 年至 1934 年期间又回到这一主题,他身后于 1951 年出版的那部出色的文集《希腊人的伦理》(*Ethik der Griechen*)收录了这些演讲。我已经提及,威尔豪森曾说服舒瓦茨从事福音书研究,尤其是从事第四福音书的研究。但我还未曾提及他无人可及的两个领域:对古代编年史的研究以及对教

会政治的研究。在对编年史的研究中,舒瓦茨延续了乌瑟纳尔最强的方面,并在1905年的计算复活节[日期]的著作中达到了巅峰,这一研究是对犹太教与基督教关系的研究,或者说是关于两者分裂的研究的重要贡献。舒瓦茨对教会政治的研究包括一本颇有影响的首次出版于1913年(后来在不断的重版中得到修正)的关于康斯坦丁大帝(Constantine)和基督教教会的小书、七篇关于阿塔纳修(Saint Athanasius)的论文,以及关于查士丁尼的宗教政治的论文。

如果没有充分认识到他对自己的技术性工作在难度和创新上提出的要求,我们很难真正地评价舒瓦茨。即便是在包括颇有耐心的天才诸如哈纳克、雅各比(Felix Jacoby)——我还可能加上迈耶尔(Eduatd Meyor)——等学者的世界中,舒瓦茨在能力、智力以及质朴的坚韧上的结合,也是超乎寻常的。舒瓦茨是个德国人,他不想成为任何别的什么人。他将世界主义(cosmopolitanism)和个人主义当作历史力量(historical forces)来考虑,甚至针对两者(世界主义和个人主义)作了大量的讲座。这两者是史学家必须考虑的颓废时代出现的现象。但他喜欢古希腊的贵族伦理。舒瓦茨关于伦理的演讲对于理解其性格是不可或缺的。在斯特拉斯堡大学(University of Strasbourg)期间——1897年到1902年间以及1913年到1918年间,舒瓦茨非常愉快,因为他是在他所认为的完全不同的环境中代表着德国文化。他对斯特拉斯堡居民的感情不抱任何幻想。1916年,舒瓦茨写了一篇关于阿尔萨斯的报告,①并于1929年在非常不同的

① 显然,这是首次(以意大利译文)在 Quaderni di Storia(《史学季刊》,6,1977)中公开发表(页173-177)。

局势下做了同一主题的公共演讲。他并不准备改变自己的观点。在1916年或1917年，舒瓦茨曾建议将阿尔萨斯并入普鲁士，作为失败的同化政治的唯一补救。他从没想过这一失败可以衍生出另一后果。因此，他鄙视魏玛民国。让他引以为豪的是，他有两个儿子在一战中牺牲，第三个儿子在战争中致残。他自己也被迫在1918年逃离斯特拉斯堡大学，并艰难地在慕尼黑大学找到一席之地。但他也不喜欢纳粹分子（Nazis）的模样。他的学生弗里茨（Kurt von Fritz）是仅有的少数选择离开纳粹德国的非犹太人的一员。

作为古希腊荣誉和勇气观念的信徒，舒瓦茨或许不喜欢基督教。但他的不喜欢并不明显，也不可能很简单。对他而言，宗教是最高秩序的一种政治力量。它以无法超越的效率组织民众。舒瓦茨终于在四世纪到六世纪的罗马帝国的宗教反对者中找到了可以探索的新领域。这一领域给他提供了一个他的老师维拉莫维茨未曾涉足的维度，从而让他不同于他那令人敬畏的老师。但另一方面，他此时与神学家们有了共同的边界，并乐于在此战斗。他认为宗教政治就是政治。在他看来，教会史不再是孤立的存在。他认为，教会史这个类别（genre）在神学教员的教导中不再是一个有正当性的幸存者。

正如人们可能预料的那样，正是哈纳克为了捍卫神学而毅然反对舒瓦茨，此人已经与乌瑟纳尔和威尔豪森对抗过。在1908年与柏林科学院的一次交流中，哈纳克试图证明，由于发表了公元324年安提俄克（Antioch）举行的一次主教会议的古代叙利亚语的文献，舒瓦茨成了赝品的受害者。哈纳克此举暗含之意的其中一点是，舒瓦茨作为古典学学者，无权掺和古代叙利亚语的文本之事。

舒瓦茨于当年就给了[哈纳克]毁灭性的回应。[1] 古典学学者在神学家选定的领域击败了神学家。如回应的最后几页所示,舒瓦茨无疑正从事他所卷入的纷争的研究。舒瓦茨《全集》的编辑们相当无能,竟然认为没有必要发表这些文章,就因为它们只是争辩性的。舒瓦茨的《全集》还有空间作明智的增补。

舒瓦茨选择研究四世纪阿塔纳修的斗争和六世纪查士丁尼的意识形态并非出于偶然。阿塔纳修代表了教会试图反抗世俗政权控制的努力,而六世纪的查士丁尼则代表全副武装的世俗政权。但在当时,仅仅把基督教大公会议(Ecumenical Councils)看成关于政治问题的重要的议会报告(parliamentary reports),这富有争辩之意,即便在今天仍然如此。舒瓦茨自己也有性格上的不足,他对教义体系之类不感兴趣,对俄里根(Origen)、卡帕多西亚的教父们(the Cappadocian fathers)以及奥古斯丁也兴趣不大。使他成为如此优秀的研究罗马帝国末期的史学家的那些因素可能削弱了他对原始基督教的感觉。舒瓦茨后来也感到,破坏第四福音书的整体性和连贯性并没有帮助他加深对早期教会的理解。

这里牵涉到了方法的问题,而这个问题没有任何先验的原则(a priori ruling)可以解决。像维拉莫维茨,也像威尔豪森,舒瓦茨依赖一种高度精巧的文本考证方法。这种考证将指出自相矛盾、不协调、不合逻辑以及写作风格的差异:简言之,这种考证可能会提供重构文本之历史和发现其出处的方法,假如有其出处的话。这种考证也可能得出下述结论,即某一文本是连续不断的作者共同努力的结果;这种考证还可能讲述了同一作者不断地草拟(drafting)或再度

---

① *Nachrichten Göttingen Akad.*(《哥廷根学院通讯》,1908),页305–374。

草拟自己文本的经历。舒瓦茨早有校勘文本的经验,例如优西比乌的《教会史》,此书是同一作家对文本不断校勘或不断修改的经典事例。现今鲜有人会反对考证方法的理论有效性,但却更难在其适当的使用上达成一致。在实践中,我们发现在使用这一方法和对这一方法的依赖上,不同人之间的态度千差万别。舒瓦茨可能是在他的那个时代使用这一方法的重要的古典学家中最大胆的一位,他如此大胆,以至于维拉莫维茨在他面前都退却了。舒瓦茨在 1924 年发表有关《奥德赛》的著作,维拉莫维茨在 1927 年以发表另一本著作的形式向他祝贺。舒瓦茨准备在目前的《奥德赛》的平庸编本(compilation)背后辨认出几个出色的诗人。年迈的维拉莫维茨压根儿不喜欢通过考证的方法编造诗人的个体性(poetical individualities)这一想法(尽管他在年轻时也沉迷于这一游戏)。舒瓦茨对修昔底德的考证具有相似的特征。舒瓦茨认为考证[方法]会使辨认出修昔底德是从哪里开始改变主意的变为可能,它甚至还可能让人辨认出,从哪里开始是修昔底德去世后的某一编辑者介入并完成[他没有完成的]文本的。在此,维拉莫维茨或许深有同感,但即便如此,他还是对舒瓦茨考证的部分结果表示异议。同样有建设性意义的是,看一下舒瓦茨和雅各比两人如何在考证历史文本和诗歌文本时发生分歧,尽管他们在方法上基本一致。雅各比关于史学的整个研究中占主体的是他对舒瓦茨大胆的解决方案的质疑。

像威尔豪森、乌瑟纳尔、维拉莫维茨还有舒瓦茨这些人——现在还得加上雅各比——在语文学的方法中找到了共同的预设,而语文学的方法依赖文本考证这个工具,它避免任何神学的和教义的干扰。威尔豪森成为维拉莫维茨和舒瓦茨心目中的英雄,因为威尔豪森向他们表明,同样的方法既可以适用于宗教文本,也能适用于非

宗教文本。同时,威尔豪森也证实了他们从乌瑟纳尔处所学的:对神学预设的拒斥并不意味着缺乏宗教感情。但对威尔豪森、维拉莫维茨和舒瓦茨共有的政治情感,思辨的乌瑟纳尔却很陌生。

我的论述到此为止。尽管舒瓦茨从未重复自己的研究,直到去世前的1940年,他还一直很活跃,但那时他已是个孤家寡人。然而,早期教会历史在他的涉足之后,就不可能再是以前的模样。

欧维贝克和巴霍芬的反现代论

——十九世纪巴塞尔的反现代论:反神学和反语文学

戈斯曼(Lionel Gossman)

陈念君　译

> 在我看来,自由主义神学(liberal theology)这一表达乃是形容词的矛盾用法(contradictio in adjecto)……文化的支持者们愿意使自己适应资产者社会的观念——它将宗教降格为人类的一种功能……一种伦理进步。
>
> ——托马斯·曼

本文[①]是十九世纪巴尔塞文化与社会研究的一项小成果,由笔者与硕斯克(Carl Schorske)合作完成。巴塞尔是欧洲最后的城市之一,原标题为《巴塞尔的先知们》(*The Prophets of Basle*),首先将对巴塞尔作为一个自治政体的终结作历史性描述,随后各章描述那些年与巴塞尔联系在一起的四五位主要人物:巴霍芬(J. J. Bachofen,1815—1887)、布克哈特(Burckhardt)、尼采、欧维贝克(Franz Overbeck),很可能还会涉及勃克林(Bocklin)。该研究关心的中心问题

---

① [中译编者按]本文原题:Antimodernism in Nineteenth - Century Basle. Franz Overbeck's Antitheology and J. J. Bachofen's Antiphilology。原文未分小节,中译文的小节划分及小节标题为本编者所拟。

是:这些人物在各自的作品中如何彻底地——然而政治上不确定地——批判十九世纪的自由主义、乐观主义和对科学的自信;该研究也关心这些人物同时产生的新的"后现代"意识和观点。我们所要考察的巴塞尔这个[城市]共同体面积不大,经济上却颇有竞争力,但社会观念保守,政治上软弱无力。巴塞尔处于经济文化面临重大发展的欧洲十字路口,夹在三个国家之间,却又处在这些国家的边缘。然而,这样一个共同体竟然成了十九世纪最有创新性和挑战性的一批思想者们的家园或避难所,同时也成为种种新鲜而令人不安的思想的孵化场。

像巴塞尔这样的中心城市还有一些。在其皇皇八百页的巨著《帝国与欧洲文化病》中,年轻的史学家施泰丁(Christoph Steding)抨击站在边缘的"德国中立派"固执地阻挠德国发展成强国。在他看来,挪威、丹麦、自由汉萨同盟城市、莱茵河地区(主要是瑞士和荷兰这两个莱茵河上游重要的贸易市民社会)历来都是偏爱质疑、含混其辞、反讽和否定性文化的中心,这些地方爱用无限延宕的计策,喜欢颠覆信念,又易于形成实现新德国所需的决断。尽管不无夸张和近似妄想的成分,这部巨著确也含有些许合理的成分。但泽、哥本哈根、阿姆斯特丹、汉堡以及法兰克福等城市,确实代表了不与新帝国的霸权野心相妥协的传统。尽管如此,施泰丁还是在这一对立的网络中赋予傲慢的古老城市巴塞尔以优先地位。施泰丁指出,巴塞尔"以非同寻常的象征方式"代表了早期欧洲以及过时的日耳曼帝国的观点。首先,作为边界城市的历史经验已"帮巴塞尔获得了在某些特殊势力的缝隙间滑动或游走的能力。这一能力已达到如此精湛的地步,以至于现在从巴塞尔产生出的每一件智性的或艺术

的作品都打上了中立的烙印”。①

本文的目标并不宏大：旨在向学者型的读者呈现巴塞尔的那些“先知”中最鲜为人知、最神秘的一位——欧维贝克。欧维贝克的全部作品都未译成英文，但所有研究尼采的学者都熟知他的名字，因为，尼采在巴塞尔担任古典语文学教授一年之后，他就从德国来到巴塞尔，做了神学教授，和尼采住的是同一栋房子——“鲍曼窟”（Baumannhöhle）。这个名字是两人戏引歌德《浮士德》中一处有名的场景所起的，因为女房东的姓氏是“鲍曼”。欧维贝克和尼采一起用餐，两人成为亲密朋友，在尼采疯癫之后，是欧维贝克赶往都灵将尼采带回，努力恢复尼采的记忆。为此，欧维贝克经常与尼采胞妹伊丽莎白·福斯特-尼采（Frau Elizabeth Forster-Nietzsche）发生激烈冲突，直到欧维贝克去世。巴塞尔的这位新来者到此避难，从未想要离开，但也从未完全属于这里。在此，笔者最关注欧维贝克对现代主义的批判，为的是要说明他的反现代论与巴霍芬的反现代论可能存在的区别（如果存在这种区别的话）。巴霍芬出生于巴塞尔当地一个富裕而有名望的精英家庭，他是巴塞尔的古典学家和最早的人类学家，同样是一个反现代主义者。因此，我还将简要比较欧维贝克与巴霍芬对现代主义的批评。

① 施泰丁，*Das Reich und die Krankheit der europaischen Kultur*（《帝国与欧洲文化病》），第三版，Hamburg，1942，页42-43、65、203及各处。[译按]施泰丁逝于1938年，二十九岁时以《韦伯的政治学和学问》（1932年）一书在学界一举成名。《帝国与欧洲文化病》初版于1939年，施米特为此书写过题为“中立与中立化：评施泰丁的《帝国与欧洲文化病》”的书评（见施米特，《论断与概念》，朱雁冰译，上海人民出版社，2006，页281-304）。

一 欧维贝克、巴霍芬与巴塞尔

巴霍芬与欧维贝克彼此熟悉。尽管在1840年后的几十年里,巴塞尔得到迅速发展,但在十九世纪70年代,巴塞尔还是个相当小的城市,人口仅6万左右。首先,巴塞尔的"社会"界线明确、成员关系紧密,大学教授都能在其中占有一席之地。这是古老的古典主义城市政体的特征之一。所以,当有人咨询维拉莫维茨(Ulrich von Wilamowitz - Moellendoff),请他为巴塞尔大学拉丁文教席推荐人选时,他的感觉是,不能推荐意大利的帕斯奎勒(Giorgio Pasquale),虽然此人曾在他门下当过一个学期的学生,也是他认定的年轻一代中最具天赋的古典语文学家之一——后来的事实证明确实如此。维拉莫维茨写道,"让帕斯奎勒到巴塞尔这样有名的文化古城来,简直不可想象"。①

不过,巴霍芬与欧维贝克的关系一直是礼节性的。没有任何证据表明,他们的关系堪比巴霍芬与尼采之间的友谊。但巴霍芬与尼采的友谊并未维持到底:尼采对基督教的敌视变得过于坦率后,巴霍芬再也无法忍耐。在寄居巴塞尔的早些年里,尼采是巴霍芬家中的常客。② 在这方面,欧维贝克是否享有相同礼遇,就不太清楚了。

---

① W. Calder 和 C. Hoffmann,"Ulrich von Wilamowitz - Moellendoff on the Basel Greek Chair"(巴塞尔希腊语教席上的维拉莫维茨),刊于 *Museum Helveticum*,43,1986,页259。

② Carl Albrecht Bernoulli,*Franz Overbeck und Friedrich Nietzche: eine Freindschaft*(《欧维贝克与尼采的友谊》),Jena,1908,卷二,页381。

欧维贝克任巴塞尔大学校长期间,巴霍芬曾写信给他,替一位老教师格拉赫(Gerlach)的遗孀向大学福利基金请求资助。这封信的语气表明,两人之间似乎少有往来。①

在欧维贝克的印象中,巴霍芬一定是位已经隐退的著名学者——此人出身当地富裕家庭,虽然早已离开其法学教席(当初受聘时,他曾在激进报纸上撰文,引发一批反对精英人物控制城市教育机构的运动),却仍能以原巴塞尔大学董事会成员和大捐助者身份对大学事务产生重要影响。在巴霍芬眼里,欧维贝克起初只不过是一位据传得益于某个自由主义组织的压力而从德国跑来[巴塞尔]的青年学者——尽人皆知,巴霍芬对此组织毫无同情心。

巴霍芬深深植根于巴塞尔的社会。巴霍芬公司与彩带制造业(the ribbon manufacturing businesses)这一当时巴塞尔的主要经济支柱有密切联系,巴霍芬公司是最成功的彩带制造公司之一。巴霍芬的母亲名叫梅里安(Merian),巴霍芬之妻乃是布克哈特家族的一员,这个家族拥有城里和周边一些地区的上佳地产,包括宏伟的巴洛克式白宫(Weisses Haus)——从那里可以鸟瞰莱茵河,还拥有位于明斯特广场和骑士巷及周边地区的好几处漂亮住宅。上高中以及在预科学校(Padagogium,巴塞尔贵族特别引以为豪的特殊大学预科)时,巴霍芬身上就已深深打上新古典主义及洪堡式教育的烙印。随后,他在柏林跟随兰克(Ranke)、勃克(Böck)以及萨维尼(Savigny)学习,这种教育方式得到进一步强化。有证据显示,巴霍芬年轻时就已被有影响的前辈家族成员(诸如创办《巴塞尔报》

---

① 巴霍芬,*Gesmamelte Werke*《全集》(以下缩写为 GW),卷十,页 474,1876 年 11 月 16 日的信。

[*Basler Zeitung*]的霍伊斯勒[Andreas Heusler],他既是自由派又是保守派)选作未来的政治领袖。

随着年龄增长,巴霍芬越来越与巴塞尔社会隔绝。但这种隔绝也总是相对的。与布克哈特一样,他喜欢嘲弄自己的市民同胞,取笑巴塞尔生活的偏狭。① 无疑,这位游历甚广、博览群书的古典学家,毕其一生与古希腊和史前意大利的众神和英雄们为伴,一定深感自己远远优越于巴塞尔市民们单调乏味的资产者生活。他自己也宣称,他从未觉得生活在巴塞尔会感到很舒适,因为这样一个地方在他的一生中越来越变成"无聊的工厂城市"(Fabrikstadt)。巴霍芬苦于整个欧洲,尤其是自己生活的巴塞尔的政治形势的转变。在这个城市,商业精英的统治早于瑞士的任何城市,然而,最后他们却受到其同胞小心而坚定拥护的新工业秩序带来的社会和政治后果的成功挑战和惊吓。对此,巴霍芬无力提出任何别的切合实际的选择,于是,他不得不选择悄然隐退,去过一种内心放逐的生活。巴霍芬在1887年离世时,他的同胞已经对他一无所知。然而,巴霍芬的隐退并不彻底,这位拥有万千家财的隐者就住在巴塞尔市中心的明斯特广场2号(Münsterplatz, number 2,法语名为 Place de la Cathédrale),这是巴霍芬在通信中喜欢留下的地址。那是一座很显眼的宅邸,巴霍芬大概也一直靠其家族的财富及其利润维持生活,并乐意在父亲退休后向其弟弟卡尔和威廉推荐这种生活方向。巴霍芬属于何地,如何定定义他,又或者直接称他为彻头彻尾的巴塞

① 参拙文,"Basle, Bachofen, and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century"("巴塞尔、巴霍芬及其对19世纪下半叶的现代性的批判"),刊于 *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 47, 1984, 页136–185。

尔人,都不会有什么疑问。无论自身遇到怎样的困难,巴霍芬对这个世界的全部态度也总是他们那类人对世界的态度:对这类人而言,社会的生活和共同体的生活构成了最大的现实。

欧维贝克则迥然不同。他祖父是法兰克福一家商业公司的职员,曾移民英格兰,试图改变境遇,却一直没能成为英国公民,十年后不得不返回故乡法兰克福,最终也没有发财致富。过了两年,他又出去碰运气,这次去的是彼得堡。在那里,他的一个儿子娶了当地一个法国天主教家庭的女儿。欧维贝克于1837年降生,是这桩混合婚姻的结果。欧维贝克的父亲在一家所谓英语杂志(实际上是苏格兰人柯库侯恩[Colquhoun]在主办)社任职。整个家庭就在一个由住在俄罗斯首都的英国人、法国人和德国人组成的世界性圈子里游走。欧维贝克在这样的环境中长大,会讲多种语言。在欧维贝克的回忆录中,他不断回到语言这个话题。显然,欧维贝克通常把这个问题看成他的处境的象征。他写道:

> 我相当晚才有自己的母语,我起初说俄语,大概是因为我跟保姆学的。在家里,我们说法语。但对我祖母,我得说德语。从我七岁起,家里专门找了位家庭教师帮我提高德语,同时我还要学习英语,我在日常生活中会不时用到英语。①

欧维贝克八岁时——也就是1846年,他被送往法国,在巴黎郊外的圣日耳曼莱昂寄宿学校(College de Saint - Germanen - Laye)待

① 欧维贝克,*Selbstbekenntisse*(《自我认识》),以下随文注页码,Eberhardt Vischer编,Basle:Schwabe,1941,页84-85。

了两年。在此，他的法语大有长进，非常流畅，但他却忘记了大部分德语、英语和俄语（《自我认识》，页 93）。返回俄国后（1848 年法国大革命爆发前他乘船回到俄国，奇怪的是，他在回忆录中对此事件几乎只字未提），他需要不断与同龄朋友交流，并辅以更多的补习课程来唤起对德语的记忆。1850 年，十三岁的欧维贝克又离开“我的出生地，这次是永远离开”，与他母亲一起移居德累斯顿。他父亲几年后退休，也搬到了那里。欧维贝克说，德语此时成了他日常交流所用的语言，也仅仅到了这时候，德语对他才变得明晰起来。即便如此，他的法语依然流利，这才是他真正的母语，他继续在家中讲法语，此时他的英语也还可以。定居巴塞尔后，欧维贝克与法语流利的伊达（Ida）结了婚——伊达翻译了圣蒲韦（Sainte - Beuve）①的《星期一漫谈》（*Lundis*）。尽管欧维贝克常把自己看成德国人，但在回忆录中，他也承认，他的家庭从来没有成功地扎根于德累斯顿，原因主要在于他父亲不太好的经济状况（《自我认识》，页 113）。欧维贝克一家在当地没有根基，只能默默无闻，满足于勉强舒适的生活，无法为他提供门路，他无法得到引荐以提升他的事业。单是从这方面看，欧维贝克的境况就已与巴霍芬和布克哈特有天壤之别——后两者都可以指望在瑞士和国外的庞大家族网以及生意网中的各种关系。

众所周知，在十八、十九世纪的巴塞尔，有很多人散居异乡。这个城市的商人和制造商们的家族成员定居伦敦、利兹、巴黎、勒阿弗尔、维也纳、布鲁塞尔、阿姆斯特丹、圣彼得堡、纽约及里约热

---

① ［译按］全名 Charles Augustin Sainte - Beuve（1804—1869），德国学者十分推崇的法国文艺批评家、作家。

内卢等城市。另外一些人则在十九世纪初的几十年间向南俄罗斯和印度的巴塞尔传教士协会提供帮助。巴塞尔的商机在很大程度上就是依靠与移居国外的人的交流以及他们提供的信息。而统治阶层的成员也交游广泛,因为商人的儿子往往要到与自己家族有业务联系的海外公司待上一两年,这是一项传统。通过这种方式,巴霍芬在法国和英国各待了一年,他弟弟威廉十九世纪40年代在纽约也呆了差不多长的时间。无论男女,所有的巴塞尔上层公民在使用当地方言阿雷曼语(Alemmanic)交流的同时,也会讲法语和德语,很多人也能说流利的英语和意大利语。但是没有任何巴塞尔人会怀疑他们脚下的土地之可靠性。就连有名的历险家布克哈特(Lewis Burckhardt)也曾再三表示,希望能有一天返回故里,在属于他们家族的一所城里或乡下的漂亮房子里过上平静的生活——尽管此人在近东度过了他最辉煌的时光:他为英国的地理学会服务,像阿拉伯人那样生活和处事,讲阿拉伯语,用英语写报告;他后来在开罗去世,以伊布拉姆酋长的身份(Sheikkh Ibrahim)葬在紧邻埃及首都的巴别纳斯(Bab el Nasr)墓地。就是这位世纪早期的非凡人物,也和巴霍芬及布克哈特都有联系,同时也保持与巴塞尔的家人的联系,并时刻关注这个小城镇的发展。

相反,欧维贝克除了享有大学教授所有完全平常的资产阶级生活之外,在其余的方面,他都是一个属于任何地方又不属于任何地方的人,是个局外人——甚至可以说,事实上,尤其在他的职业生活中,情况更是如此。正如他在巴塞尔大学的实践神学和教会史教席的继任者所言:

> 他天生是个跨宗派的世界主义者,天赋极高,十分机智,求知欲极强。但他缺乏一个德国福音派新教家庭的日常生活经验,也没有与教会的亲近感或上教堂的习惯,缺乏对任何祖国、社团或集会的感情……他的全部观点都是学术的、理论的、批判的以及怀疑的。①

欧维贝克自己解释说,这是因为他的家庭本身就没有太强的宗教氛围——只有他祖母是虔诚的路德教徒;他之所以竟然不知不觉走入了神学,可能是模模糊糊地受到了想要追求一种专业生涯的驱使以及想驱散人道主义的感情。他觉得,置身于莱比锡大学那些与他一道念神学的同学当中,他简直就像个霍屯人(Hottentot,《自我认识》,页116;参页118)。后来,他发现自己处于一种奇怪的处境:作为一个神学家,自己的主要目标是批判神学,而且,自己很可能是个无神论者。这让他感到了一种无法忍受的压力。

> 我没有教授我所信仰的,亦即我想教授的,相反,我教授的是我认为适当的,也就是我认为我有责任要教授的。(《自我认识》,页140)

无疑,这也是为何他开始发现他作为"教师的角色很讨厌",而仅仅以学者的身份而非教授者的身份,对他的工作保留着浓厚的兴趣(《自我认识》,页159)。作为一个人,一位神学家和一位教师,他

---

① Hans Schindler, *Barth und Overbeck*(《巴特与欧维贝克》),Gotha:Klotz,1936,Darmstadt 1974 年重印,页141。

从未有过“安适”的感觉，他生活得非常矛盾。

欧维贝克之所以能受到巴塞尔大学的聘请，是因为学校当局迫于当地具有自由派倾向的改革同盟（Reformverein）的压力；那些人希望，新约的圣经批评以及教会史的相关领域的教授，相比于现任者，更能跟上当时正席卷全德的现代的自由主义神学和批判神学的步调。[①] 当地激进的政治家们，例如布伦纳（Carl Brenner），欢迎欧维贝克的到来，期望他会“将自由批评的火炬擎往被专制主义的信仰所占据的充满谬误的黑暗之路，在神学的领域维护理性的权利”（《欧维贝克补遗》，卷一，页89）。可是，巴塞尔那些指望欧维贝克来促进自由主义神学的人，一定会大失所望，甚至感觉遭到了背叛，因为，欧维贝克在1873年出版的《论我们当今神学的基督品质》[②]发动了对自由主义的严厉批判；欧维贝克不再同情顽固的正统加尔文教徒（the entrenched Orthodox Calvinists）或巴塞尔强大的虔信派教徒，结果，他在巴塞尔很快成了一位孤独的人物，尽管受人尊敬，却鲜有人理解。

在关于尼采和欧维贝克的一本书中，欧维贝克的学生、瑞士作家贝努利（Carl Albrecht Bernoulli）评论道，由于朋友特莱奇克（Treitschke）的影响，欧维贝克才“免于滑入世界大同主义的危险境地”（贝努利，第一卷，页35）。在德国与丹麦以及与奥地利战争期间，欧维贝克写给特莱奇克的信证实，他此时支持普鲁士，同时也表明，

---

① 来自巴塞尔的邀请函，见 E. Staehelin /M. Gabathuler 编，*Overbeckiana*（《欧维贝克补遗》）第一卷[书信集]，Basel，1962，页86。

② 欧维贝克，*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*（《论我们当今神学的基督品质》），第二版，Leipzig，1903，Darmastad 1981 年重印，以下随文注页码（简称《论当今神学》）。

他希望看到在普鲁士领导下统一德国，而非德意志联邦。1870 年普法战争爆发前夕，欧维贝克仍然抱有对德国的爱国热情。这位年轻的神学教授那时刚到巴塞尔，就立即告诉特莱奇克：

> 我们德国已经在此建立了辅助性的委员会，它现在将号召在瑞士的所有德国人为这一事业团结起来。(贝努利，页 31[1870 年 7 月 20 日的信])

欧维贝克后来承认，自己"因发育缓慢而迟钝"(《自我认识》，页 72)，在政治方面尤其如此。对此，正如他自己所说，他缺乏朋友们那种"神圣的狂热"。欧维贝克长期受特莱奇克影响(《欧维贝克补遗》，卷一，页 178)。但正因为如此，他又补充道，他不能长期忠诚于特莱奇克，尽管他非常爱他。

> 促使他们走到一起的并非政治，而是某种特定的、能热切地感受到的彼此间对人性的尊重，这是一种非常普遍的天性。这也是我们的关系很脆弱的原因所在。因为特莱奇克是个彻头彻尾的政治家，而我根本就不是。①

贝努利到最后不得不承认，他开始时所说的特莱奇克挽救欧维贝克免受其影响的世界大同主义，其实也帮欧维贝克避免了特莱奇克那样狂热的民族主义——亦即欧维贝克所说的他那个时代"狂热

---

① 欧维贝克，*Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*(《基督教与文化：对现代神学的思考和点评》)，C. A. Bernoulli 编(Basle: Schwabe, 1919)，页 191(以下随文注页码)。

的条顿主义"(furor teutonicus),尽管他对德国充满民族感情。早在1866年,在德国与奥地利战争期间,欧维贝克眼看自己完全赞同的目标"被普鲁士以一种不断地与我的信念背道而驰的方式贯彻",不得不承认"自己感到了一种无法克服、令人烦扰的对政治的不安"。因此,欧维贝克开始更加关注政治,唯恐"到最后,这些目标本身会在未来较长时间内受到威胁"。能够确信的是,"除非通过权力,否则什么事都做不了"——此时的欧维贝克已不再是理想主义者:

> 但是,如果不想让德国的统一变成一句空话,普鲁士的政治家们就有责任找到一条道路,以便缓和德国政治转变过程中的暴力。(《欧维贝克全集》卷一,页17-18)

后来,欧维贝克完全无法抑制"内心的焦虑。他担心,一旦把国家统一问题与自由问题分而论之,将无人可以真正估量将要发生的不幸之严重程度"(同上,第一卷,页17-18)。从这些疑惑中,我们已经可以听到这个人日后的观点,即把欧维贝克与他所处的十九世纪联系起来的并非民族主义,而是"所有的斗争都颇具活力",亦即"为自由而奋斗以及在此奋斗过程中人类所取得的成就"(《基督教与文化》,页293)。

我们知道,当德国学术和宗教界上层人物由于德国与法国作战而表露出爱国热情和文化沙文主义时,尼采是如何反应的。自由主义的神学家们——他们曾是欧维贝克求学期间的朋友——无不满怀激情地加入了那一合唱(参《欧维贝克补遗》卷一,页42-49、54)。其中一位朋友,当欧维贝克去巴塞尔时正好也在伯尔尼谋得一个职位。此人觉得,如果有人

> 无法亲历这一宏大的潮流、热情的海洋以及当下正涌向德国的所有人类高尚的情感中最激荡人心的情感,这简直是一笔无法弥补的损失。(同上,页93)

欧维贝克在德国的其他一些朋友也为之感到遗憾,因为欧维贝克"在德国境外,在一群非德国人之间",没有经历"这场伟大的民族运动"(同上,页91)。无疑,从巴塞尔这一前沿阵地着眼,欧维贝克会越发怀疑与新的德国相认同的自由主义神学。欧维贝克在耶拿求学时的同学埃贝斯(Georg Ebers)写给欧维贝克一封很温和的信。此人是莱比锡的一位备受尊重的埃及考古学家。这封信表明,埃贝斯本可以不用分享他大多数朋友们表现出的那种狂热。无可否认,埃贝斯具有犹太血统。他在信中表达了自己的隐忧——如我们所知,这种担忧欧维贝克已向特莱奇克吐露过——"我们的新帝国……正在失去许多年轻的生命,"他写道,"德国应该确认,她不会失去在其新的统一中所获得的仅有的、不多的自由"(同上,页95)。

1873年,欧维贝克与特莱奇克的关系开始变得紧张。特莱奇克认为,欧维贝克在《论当今神学中的基督教》中所开启的基督教批评并未通往宏伟的宫殿,而是走入了一间"小茅屋",也就是说,根本"没有产生积极的后果"。尼采的朋友瓦格纳(Wagner)同样很欣赏欧维贝克对基督教的批评,但他同时又很痛惜,欧维贝克显然没有兴趣寻找基督教的替代物(同上,页113)。在特莱奇克眼里,欧维贝克认为每一种宗教的世俗形式在本质上是非基督教的,与基督教最初的教义无法调和,因此,欧维贝克对基督教的看法相当偏狭。而特莱奇克自己的观点正好相反,他赞赏基督教中最令欧维贝

克厌恶的那些方面:基督教的政治灵活性,善于在新环境中生存并自我适应。一般而论,特莱奇克最反对的就是:欧维贝克和他的朋友尼采竟然无法理解也无法认同那个崭新的德国。当然了,由于他们远远地置身于与这个时代脱节的古老的自由城市巴塞尔,从而与德意志民族生活的那场伟大的潮流相隔相离,对那一切,他们又怎么可能理解呢?

> 你们两个,躲在角落里,生着闷气,一无所知,根本不知道究竟是什么在推动这个国家前进。①

确实,在巴塞尔,古老的资产阶级丝毫没有觉得这个新生的德国的面孔有什么吸引力。不久,特莱奇克与欧维贝克的关系也陷入僵局,尽管还没有到达崩溃边缘。欧维贝克总是认为,特莱奇克没有丝毫基督教精神;其实,他把特莱奇克看作他所谓的"非基督教的老师"(《基督教与文化》,页 190 - 191)。出于政治上的原因,特莱奇克开始进一步接近教会,即如欧维贝克所言,"为了他自己的宗教——爱国主义"。尽管激发特莱奇克的是现实主义和犬儒主义,但此时他却很危险地接近了令欧维贝克感到最不堪忍受的状况:"古老、诡诈、世俗和明智的"妥协和迁就的习惯,不愿在真正的基督徒和真正的现代世俗的个体之间作出选择。欧维贝克把这些东西视为十九世纪的"现代主义"的特征(同上,页 69)。欧维贝克后来解释道:

---

① 亦参 *Heinrich von Treitschkes Briefe*(《特莱奇克书信集》),Max Cornelius 编,Lepzig,1914—1920,卷三,页 375,1873 年 10 月 28 日信。

> 在我们德意志帝国的兴起过程中,最令我欣赏的就是它的世俗性。但另一方面,没有比为了帝国而回归基督教更可能熄灭我身上最后的爱国主义火花。(同上,页190)

可能我们会总结说,即便在对普鲁士抱有最强烈的热情时,欧维贝克也没有将民族主义变成一种宗教。欧维贝克作为在彼得堡出生的德国人,其母是出生在俄国的法国天主教教徒,他本人以神学教授的身份生活在新教统治的巴塞尔,所以他本可以试图通过对帝国的热情投入来弥补与它的疏远和隔绝。但他却没有那样做。相反,他把隔绝看成是现代个人主义和自由不可避免的结果,并视之为必须付出的代价。

当欧维贝克来到巴塞尔时,像多数在瑞士大学谋职的德国人一样,他也在想,一旦有合适的职位,他会立即返回德国。在瑞士任教只是权宜之计(a pis aller)。"德国当时的情境如此令人绝望,让人觉得毫无前途,"他向特莱奇克解释道,"空等是毫无意义的"(《欧维贝克补遗》,卷一,页89)。基于这个原因,发自巴塞尔的聘任函简直就是"出乎意料的好运"。即便如此,他还是在回信中写道,"我仍然允许自己期望,能有一天返回德国"(同上,页87-88)。在基尔的一位老朋友兼同事利普休斯(Adalbert Lipsius)写信安慰道,"毕竟,瑞士的大学是德国大学的分支",所以"将来回到德国是可能的"(同上,页89)。在耶拿作教授的一位朋友为此写道,欧维贝克肯定不会也不应该在巴塞尔定居并成为一个瑞士人,"对你而言,巴塞尔将永远只是临时居所"(同上,页94)。

然而,后来的事实证明,这一临时的居所却是欧维贝克所能找到的最长久的栖息处。在退休前两年,他在自己位于这座城中的临

时居所(这个居所的作用与他此前的很多临时居所作用相似),给老朋友特莱奇克写信时提到:“我在这片土地上一直是个外人,当我已在此客居了二十五年之后,仍然如此。”但他又补充说,他觉得自己很“喜欢”这里(同上,页 178)。这是由于对他而言,新生的德意志帝国到最后变得完全陌生了。他无法认同任何形式的民族主义,也不热爱任何缺乏对家的热爱这一稳固的“自然基础”的祖国。这种态度有点类似地方爱国主义;换言之,那是他此时的临时居所独有的特征。他在此事上的立场与他的思想基本一致,因为民族主义在他看来属于理想主义进一步衰败后的产物,而理想主义不断受到他和尼采的批判。尽管他还没有成为瑞士人,但是他,简而言之,绝不是德意志帝国的普通公民。

相反,他的神学思想及写作使他自己与他所处时代的潮流截然对立,与他那些在德国从事神学研究的同事做法相悖:那些人竭力将政权与教会、宗教与文化相互统一,让它们服务于彼此。结果,诚如他自己所言,他就陷入了“一场与德意志帝国的主流神学思潮无法化解的冲突,因而他被宣告流放”。他声称,那个他生活了二十年的国家,或者说,那个“在我离开后于 1870 年成立的帝国”,“从 1873 年起,就与我处于战争状态”,亦即从他出版《论我们当今神学中的基督品质》(此书页 169)开始。无独有偶,同年出版的还有尼采《不合时宜的观察》(*Unzeitgemässe*)(攻击大卫·施特劳斯[David Strauss])第二版,而且是在同一家出版社。此外,正是此书把住在同一栋楼的两位作者——连同他们共同的朋友洛德(Erwin Rohde)——团结在一起了;并且可以理解的是,可能由于两部作品的主题和论点具有相似性,他们将其称为“双胞胎”。随着这部著作的出版,欧维贝克便破釜沉舟了:从此,欧维贝克再也没有任何可能

返回德国。另一方面,在巴塞尔,尽管他既让一些人失望,又震撼了另一些人的宗教感情,但人们听之任之:欧维贝克的学问和名誉都得到了广泛的承认,人们尊重他的信念以及他内心的冲突。他后来说过,他压根儿就不认为巴塞尔会有人要他离开他的教席。相反,在他二十五年的教学生涯中,从未受到过哪怕是一次干扰、批评或攻击(《论当今神学》,页9、168)。事实上,他好几次被他的同事选为校长。在《论我们当今神学中的基督品质》(1903)第二版的前言里,欧维贝克写道:

> 巴塞尔一直是我的"神学"的避难所,自从我来到这里的那一刻起,我就一直有这样的感受,因此,它也赢得我同样永恒的感激。(《论当今神学》,页168-169)

于是,欧维贝克也就不再去争取德国大学的聘任,因为就算发出邀请,他也不可能接受。因此,他保持

> 像老鼠一样安静,避免因为自己著述丰硕而受人关注,总之,他绝不像那些为引人瞩目而倾注全力的人,他甚至不需做出哪怕一丁点儿那样的努力。(《自我认识》,页141)

二 欧维贝克的反神学

可能只有在巴塞尔这样一个被特莱奇克称作"令人郁闷的角落"里——简言之,只有在这个颇具影响的商业城市国家(被特莱

奇克蔑称为伟大的民族国家时代的历史逆流），只有在这里，欧维贝克才能自由地成为一个充满矛盾的人物。他确实也成了这样一个人：作为神学家，他竟认为神学绝对有问题，所以，他终生都在以神学家的身份与神学作斗争；同时，作为神学家，他拒绝把自己打造成神学的改良者，同时也觉得没有义务把这种观点强加于人。恐怕只有在巴塞尔，他才能够宣告“基督教的终结”（finis christianismi）而不至于（或者被视为）引起一场对基督教本身的攻击；也只有在这里，他才能够开启一种新的、真正的世俗的文化，却不必允诺要以施特劳斯、费尔巴哈或鲍威尔（Bauer）那样的虔敬（religious）热忱和乐观态度来代表这一新文化；还是只有在这里，他才能够揭露或挑战“现代主义”，同时又坚持自己的现代性。一句话，巴塞尔就是一个能让欧维贝克自由地天马行空的地方，如他所言，他能在此跃入未知世界，能超越正统的基督教和现代自由主义神学家的古典主义者或民族主义者的狂热，却不必觉得必须要赢得每个人的赞同（《基督教与文化》，页77）。

在这方面，欧维贝克与其同事尼采（当时的尼采是语文学教授，语文学在他看来成了问题）处境相同。[①] 尼采在信中对洛德说：

> 我欣赏巴塞尔，因为它让我生活平静，就像生活在乡村的庄园。相反，柏林的发声器官发出的声音于我而言就像蒸汽机在轰隆。（1872年的信，转引自马丁，《尼采和布克哈特》，页21）

---

① 参 Alfred von Martin, *Nietzche und Burckhardt*（《尼采与布克哈特》），Munich：Ernst Reinhardt，1942，页19。

巴塞尔显得古怪而落伍,它断然保持中立和独立,同时也处于连接巴黎与维也纳及北欧与意大利的重要交通线的传统的十字路口,所以它是个理想的据点。从这里,人们可以泰然评论和谴责十九世纪现代主义的欧洲中心城市,其中最明显的代表就是柏林——这个城市当时处于蒸蒸日上的建设时期,奉行不断扩张的资本主义和帝国主义,并以"庸俗的"独裁者们为代表。以实用主义和宽容为特征的巴塞尔资本家们,并不迷恋新的德意志帝国,他们可能还想阻止他们当中的学术大卫(Davids)们玩弄德国的戈利亚(Goliath)①。相反,他们因这个新帝国的崛起而惊恐,把它看成政治、军事和经济上的威胁。在1870年,他们中的多数人都同情法国,如同在法国霸权的鼎盛时期他们曾同情德国一样。此外,十九世纪的巴塞尔领导者们可能并不反对,在一群小鸡样的神学家当中放上一两只狐狸,如同他们在世纪之初从德国引进德韦特(De Wette)到巴塞尔那样。德韦特是施莱尔马赫(Schleiermacher)的朋友和信徒。正如维兰德市长(Wieland)对此事的评论:在与神学相关的问题上,勇敢的思索总是比狭隘的自以为是和卫道士们的教条主义更为可取。②

欧维贝克曾经解释过他特有的中立(他的中立绝非漠不关心,他自己更喜欢使用的词语是"泰然处之"[Gelassenheit])。为此,他把自己作为教师的行为方式与特莱奇克作了如下比较:

---

① [译按]大卫为《圣经》里的人物,以色列第二位国王;戈利亚亦为《圣经》里的人物,为大卫所杀的巨人。

② Ernst Jenny, "Wie De Wette nach Basel kam",刊于 *Basler Jahrbuch*, 1941,页61。

> 我经常让我的听众自己决定,作为神学人员应该如何看待从我这里学到的东西。我从不试图使事情变得很难;同样能确信的是,我也不会让事情变得轻松……我所讲授的仅仅是……我对所要讨论的话题已经了解的东西,此外无他;而且我尽量把这些内容讲清楚,把我在历史问题研究中所采用的很特别的怀疑和谨慎的方法教给听众……现在,这一方法与特莱奇克所理解的学术型教师的任务完全不同。(《自我认识》,页134)

对欧维贝克强调其上述态度这一做法,有些人不怀好意地暗示,那是他企图保留最好的见识以备发表,而不愿慷慨地与学生分享。然而情况并非如此。相反,欧维贝克的强调仅与他本人无意充当“灵魂捕手”(Seelenfanger)之类角色这一想法相关。由于同样的原因,他说自己“不适合做重要的教授”,或如我们所谓的领袖或头头。他经常认为自己主要是个学习者,而非教授者;他说他常被“不必教育他人”这一想法驱使(《自我认识》,页70)。1871年,巴塞尔大学只有区区150名学生注册。这种情况非常适合欧维贝克喜欢怀疑、提问同时颇有节制又十分聪明的脾性,正如拥有上万学生的柏林大学非常适合喜欢改变学生信仰或思想的特莱奇克一样。

1870年左右的德国环境不利于欧维贝克对当时的现代观点采取批评的立场,相反,巴塞尔当时的情形可能对此极其有利——在提出这一见解时,我们还得定义此处所说的“现代”一词。对一个非德国人而言,这不是件容易的事。这不仅因为在德语中可用于表示“现代性”(das Moderne, die Moderne, der Modernismus, die Modernität)的词汇在范围上要比英语稍微广泛些,也不仅因为欧维贝克对现代的批评包含了一种明显矛盾的承诺,还因为现代性这一

概念本身在德国文化中就承载了太多的内涵，围绕它展开的各种讨论就是明证——哈贝马斯（Habermas）和布鲁门贝格（Blumenberg）最近也在讨论这一概念。在诸多方面，19世纪的德国评论家所理解的“现代”与我们今天（至少与英国、法国和美国）所理解的正好相反。对我们而言，现代意味着一场反对十九世纪资产阶级世界的实证主义和功利主义文学、艺术和理性的运动。然而对于德国的评论家来说，“现代”所代表的正好就是诸如福楼拜或波德莱尔等人反对的那种“现代”的特征。其间的分歧实质上就在于如何看待启蒙运动的许多重要的价值观：天赋的人权和自由、对批判理性的信心、争论及公共辩论的程序、科学进步以及对民主和制度化政府的信仰。总之，这些特征已成为英法遗产的一个很重要的部分，它们在我们的传统中已是如此普遍，以至于我们好像需要特别努力——通常还需要熟悉一些“外来的”尤其是德国的思想家——才能质疑这些特征：从最早负责尼采作品英译的列维（Oscar Levy）开始，学者们就不断地发现，英国人对那些不断攻击启蒙运动的科学和民主传统的哲学家完全无动于衷。在德国，情形正好相反：启蒙运动一开始就与宫廷的专制主义、外来影响、法国的雅各宾主义及拿破仑帝国主义相联系，于是反启蒙的冲动和思想一直都很强烈，因此，启蒙主义这一遗产本身就显得异常分裂，一些人把技术、物质和民族的政治发展与自由民主的发展相区分，而另一些人比如尼采，则强调启蒙思想的勇士般的批判特征，并把对真理的不懈追求视为与平等主义的民主不可调和的一种精神上的贵族特权。

幸运的是，在贝努利编辑的欧维贝克文学遗稿中，我们可以看到，欧维贝克本人曾直接切入“何为现代”这一话题，他用五页文字专门论述了这个问题。冒着可能简化原文意旨的危险，我们可以

说,欧维贝克在这些文字中对“现代性”等客观的概念与“现代主义”等主观的概念,进行了区分:“现代性”指某一个体或事物与其存在本身之关系的纯现象;“现代主义”则是现代性的病态的堕落或变形——由于拥有现代性并且意识到此拥有,由于关于现代性的观念(*idea*),亦即在人类意识和自我意识的过程中丧失了其单纯的现代性(《基督教与文化》,页246)。

因此,现代性看起来似乎与当下性(presentness)有着相当紧密的联系,尽管作为一个纯粹的时间性的、史前的概念,后者先于前者。按照笔者对这一概念的理解,现代性中有一些非自我意识或“单纯”的意味。而与之相反,现代主义却完全是对现代性的自我意识、反思和“伤感”。这也就解释了,为何按欧维贝克的意思,

> 尽管人类历史的每个时代都有相同的权利称自己为“现代”,但他们却以不同的方式利用这一权利。到目前为止,很多时代都没有利用这一权利,而我们的时代却将这一权利用到了极致。的确可以说,我们的时代主要是按照现代性构想在把握自身。(同上,页243-244)

因此,在其最常见的用法中,形容词“现代的”表明了现代性的某一修辞上的宣称(rhetorical claim)——成为现代的欲望,逐时尚而动(a la mode),也就是,觉得自己是或者冒充自己是现代的、时髦的和新式的。欧维贝克比较了友人洛德和著名古典语文学家维拉莫维茨对古希腊宗教的研究之后指出,洛德是“思想自由、古老的、古典和质朴的”,而维拉莫维茨的“眼睛滴溜溜地转,现代得令人不大舒服,也就是说,他很复杂、浪漫和伤感……做作”(同上,页

193)。欧维贝克总是以言过其实的、准先知的口吻说话,因此他给人的印象是位“异教神学家”;他认为,维拉莫维茨属于十足的“充满现代意义上那种虔诚的古典语文学家”(同上,页194)。

因此在欧维贝克看来,“现代的”意味着一种自觉的——在他眼里则是颓废的——用面具和影像替代“现实生活”、心甘情愿地以真理和真实性为代价换得历史性的存续。作为神学家,欧维贝克自然主要关心现代基督教。他认为:现代基督教试图用最新的文化和世俗性装扮自己,以便能让人觉得它是学术的、科学的(同上,页242);现代基督教丧失了坚决地、敢于不合时宜地甚至以最不现代的方式决然反对世界和历史的勇气,与此相反,它却竭尽全力地允诺,但凡承认现代基督教的人也可心安理得地享有现代的“文化祝福”(同上,页99;《论当今神学中的基督教》,页54-55);而且,现代基督教也愿意通过成为政治的婢女,来确保其在世界秩序中占据一席之地。总体而言,对作为神学家的欧维贝克而言,“现代”意味着,修正他眼中本质上非尘世性的基督教,以适应尘世,让基督教的非尘世性和异世性从属于完全现代的历史乐观主义和对未来的信念,牺牲直接的宗教经验,换取宗教建制的历史功业。需要指出的是,欧维贝克的反现代主义暗示,他对一般意义上的历史尤其对作为获得历史性存续之手段的政治,持消极态度。他认为,政治犹如腐化的并使人腐化的经纪行业(brokerage),因为它,理想必须适应历史的利益,而且鲜活的信念转换成了可操纵、可传达的概念。这一见解不但接近十七世纪法国的詹森主义者(Jansenists)的观点——欧维贝克本人相当倾慕,而且还令人不安地与一些政治上反动的“人民派”(völkisch)思想家的某些表述粗鲁的观点如出一辙——关于这些思想家的情况,我们是从莫塞(George Mosse)和斯

特恩(Fritz Stern)的研究中获知的。例如,“耶稣会教义”(Jesuitism)也有助于说明张伯伦(Houston Stewart Chamberlain)作品中所谓的现代的妥协和堕落。尼采、欧维贝克也与当时流行的意识形态保持距离,尤其是与当时与日俱增的恶意的反犹主义情绪保持了距离。尽管跟尼采一样,欧维贝克对早期犹太文化(主要是使徒保罗的“信奉律法”[与信奉福音相对]对早期基督教的影响)和现代的犹太文化(主要是它声称与现代的“半文化”[demiculture]有紧密联系)都进行了批判,但他却非常鄙视当时德国的反犹运动且从不参与其中(参 1902 年 7 月 21 -22 日写给莫比乌斯[P. J. Mobius]的信,《欧维贝克补遗》,卷一,页 203)。然而,考虑到欧维贝克与现代的人民派批评家之间的共同点,恐怕也应提出一个警告:对欧维贝克本人也有必要采取既同情又谨慎的态度。就此而言,不妨想想 17 世纪法国的詹森主义者对政治的贬损——至少是出自欧维贝克最倾慕的那些人对政治所作的批评;这种批评可以说是双刃剑。那样的贬损将政治权威彻底地去魅了,是对政治威严的有效侵蚀,可同时也导致了政治被动性和政治屈从,最后证明这后两者恰是政治权力的主要支撑。

在欧维贝克看来,尤以神学家为现代性的重要倡导者,因为他们的核心任务就是,使宗教可能以历史实存进入世界史进程,然而据我们所知,欧维贝克视宗教为非历史性的,甚至是反历史性的。正由于神学紧密地与现代主义搅在一起,以至于卷入到一项不纯洁、不可能的事业之中,即试图调停神话世界与哲学的、历史的反思世界,融合自发的、无历史意识的宗教经验与算计的、实践的和历史的利益,所以神学在欧维贝克这里获得了一个惊人的名称:“撒旦的宗教”(《基督教与文化》,页 13)。“神学总是现代的,因此它总是

背叛基督教的,这是我这本小书的主要论点之一”,欧维贝克在其《论当今神学中的基督教》前言中写道(《论当今神学》,页217;参《基督教与文化》,页245)。这些“背叛自己本应护卫的事业的叛逆者”(《基督教与文化》,页236),企图创造一种由宗教与文化结合而产生的怪物,不但腐蚀了真正的宗教,而且腐蚀了真正的文化(世俗文化)。欧维贝克发现,他们贻害无穷,他们是“皮条客,试图撮合基督教和世俗世界”(同上,页273),是“基督教的费加罗”(同上,页274),是“洗衣的老妪,为我们把宗教淹没于她们滔滔不绝的闲谈之河”(同上,页253)。无论是真正的基督徒,还是真正的文化人,他们都

> 是仪式上的基督徒,从来不是单纯的基督徒,或者不是与基督教保持单纯的、毫不含糊的关系的人;相反,他们是基督教的仆人,正是他们的存在假定了,在基督教的周围和之外存有另一个世界。(同上,页273)

如果他们只是半个基督徒,那么相应地,他们也仅是半个文化人,“文化庸人”,亦即

> 那些人热心于文化却不适合做文化人,想得到文化的熏陶,却缺乏热情,半心半意,在一定程度上,只为装点门面而已。(同上,页270-271)

因此,他们的文化是“问心有愧的文化”,从而他们对文化的支持,并不对文化有利;相反,那种看似文化的最大胜利,即文化对宗

教的征服,“其实是其最大的不幸”(同上,页270-271)。

如果说这还不够,那么还有:神学家们“在其所有的形式上都是胆小的权力崇拜者”,并首先“向世俗权力表示敬意,并向其寻求庇护,以达到他们自己的目的”(同上,页242)。用欧维贝克简洁的措辞来说,“耶稣会就是业已变得精于世故的基督教”(同上,页124),它孜孜以求“在明显神圣化的现代文化之掩盖下,把基督教强加于世俗世界;这是一种荒诞的想法”(同上,页125)——在此意义上,所有的神学家都是耶稣会士(Jesuits)。就此着眼,神学中的耶稣会可以被看作一种彻底的相互忏悔(interconfessional)(同上,页276);因为耶稣会最后证明——如同该词与十七世纪的法国詹森主义者的关系,它本身仅仅是“现代”的一个代名词。

按欧维贝克的意思,“历史的”意味着“受时间支配”,从而“现代的”就意味着“受控于模式或时尚”(同上,页244-245)。对欧维贝克来说,真正的基督教就是——或者更确切地说,曾经是——永恒的。其永恒性是就如下意义而言的:它仅仅导向逐渐迫近的世界末日和基督的复归,它在本质上反对一切世俗性和一切历史。结果,“现代”基督教这一概念本身就很荒诞,它和一顶“现代的帽子”在意义和价值上相当——

> 尽管我们周围的世界相信,现代基督教这一概念包含了某些永恒的东西。我们自己在做出判断时是清醒的,而我们周围的“现代”世界,以及那种认为应该认真看待现代的和历史的基督教的说法,是疯狂的。(同上,页245、277)

无论天主教还是新教,基督教逐渐被现代主义“煮”得面目全

非了。

跟那些企图使宗教"现代化"的规划完全相反,欧维贝克的目标是,强调宗教与现代世俗文化之间的极大距离,并使它们保持这种距离。"这些葡萄挂得很高,你摘不到",他曾提醒特莱奇克,当后者开始尝试让宗教为他的民族主义政治服务时(1875 年 11 月 1 日信件,《欧维贝克补遗》,卷一,页 119)。因此,欧维贝克带着怀疑和嫌恶看待所有企图建立新宗教的努力,诸如大卫·施特劳斯甚至拉嘉德(Paul Lagarde)的努力;否则,欧维贝克会与他们有很多共同之处。"崇拜'普遍'的宗教——其最狂热的先知竟然就在我们最清醒的批评家当中(就是大卫·施特劳斯)"——不是"真正的宗教",而仅仅是一种"思想之物"(Gedankending)(《论当今神学》,页 119)。拉嘉德把传统神学限制在教会的神学院,而在大学里引进应该被讲授的新神学;从而,那个未来"德国宗教"之先驱的计划,在欧维贝克看来也可能是很成问题的。他毫不夸张地指出,

> 神学总是跟随其宗教;其实,原初的宗教冲动越有活力,越是毫无疑问,其相应的神学的出现就会花费越长的时间。神学在宗教之前出现,这前所未闻,也几乎不可能希望这类事情会在将来出现。(《论当今神学》,页 129)

对于从本质上讲属于完全不同经验的世界,不可能有任何理性的"安排"。

现代主义试图通过使新旧相互适应而保持一种舒适的历史的连续感,为此不得不作出调和与妥协。与这种努力相反,欧维贝克的"现代性"是激进而革命的,在某些方面,甚至更接近法国启蒙运

动早期的现代性(the Moderne):它要求承认隔在过去与现在之间的鸿沟,认可下述事实,即十九世纪的基督教完全不同于两千年前的否认世俗世界的那种宗教,前者"在其形式上已经变为现代民族的基督教","已不仅是一种宗教",而且"同时也是一种文化",其实是"一种被铭记的形式,古典的事物从中遗传到我们的时代"(《论当今神学》,页22)。总而言之,大多数所谓现代思想家同样远离了真正的基督教、真正的古代和真正的现代性。

费尔巴哈曾经写道,基督教,如同其在最初一样,已经远离现代人的日常生活。它已降级为周日的宗教,

> 与完全以人为中心、为历史感所支配、由面向未来的本能冲动所激发的生活毫无关系。它与我们这个充斥着火灾和人寿保险公司、铁路和机车、博物馆和美术馆、军事和专业的学校、剧院和历史文物的世界格格不入。①

欧维贝克完全接受费尔巴哈的这一判断。他曾经这样感叹,"你称自己是现代的,我比你更现代!除了彻底的现代,我还能怎样"(《基督教与文化》,页292)。要成为他用于描述自己的那种现代,则意味着,首先必须老老实实地承认,早期基督徒的自我克制、超凡脱俗和末世论与"面向未来"的当下的时代是不可调和的(同上,页66);同时还意味着,不能再以《圣经》为基础寻找出路(现在只能"唤醒新的宗教先知"),不能靠自由主义者、正统教派人士与

---

① 欧维贝克,*Wesen des Christentums*(《基督教的本质》),Leipzig 1883,页32;参《基督教与文化》,页26。

其他的辩论寻找出路(同上,页77);相反,只能懂得:

> 如今得在一个全新的基础上考虑古老的宗教问题……可能这样最后会损害迄今为止被看成宗教的那种东西。(同上,页270)

有必要强调的是,这样的重新考虑无论如何都不应该伴随"为这类事物(譬如宗教)寻找替代品"的努力或是通过修辞上的魔术手法为一些还未得到定义的东西披上宗教的古老名分(同上,页270)。真正的现代性意味着,去为真正新生的事物做好准备,愿意为了前进而"登天";还意味着,要抵制那种满足于拥有出自过往文化的"庸俗的"舒适感之诱惑,因为这种舒适感令人不愿努力创造一个富有活力的新文化。在一段引人注目的文字中,欧维贝克比较了现代人与最初那批基督徒的不同处境。对于两者而言,都没有别的选择,除了继续在已经开启的那条未知的道路上前行。

> 所有的努力、思考和想象把我们带到这里。在此,我们如此焦虑和不满,以至于我们准备回头并在绝望中放弃所有进一步的努力。但这只是徒劳。选择已不在我们这里。我们对古老传统的背离和疏远已不可挽回,正如我们从圣经(新约)希伯来书第6章4-8节中所知道的……我们对此无能为力:已经走到这一步,我们没有别的选择,除了奋力前进。不过我们还是考虑一下,"对那些曾经受到启蒙"或是已经探究过黑暗的人而言,如果[这个世界]没有变成"一个荆棘丛生的……尘世",他们不可能放弃已有的体验。如果我

> 们的背离已经真正地熄灭了所有的灯光,我们至少可以希望,通过回顾以往来接受新的启发,而且我们可以更加确信,希望就在前方。我们发现,自己与最早的基督徒一样,我们也陷于不可完成性之中。(《自我认识》,页166)

尽管欧维贝克的反现代主义与晚期浪漫派的民族主义意识形态的相似度已超出人们的预期,但他自己坚持说,他自己就是现代主义的,只不过他所信奉的现代性不是羞怯的,而是激进的、不妥协的、革命的。可能这也是欧维贝克同时代人对其著述感到“不安和无法理解”的原因(《论当今神学》,页158)。他有位同学霍尔斯滕(Carl Holsten)曾和他一样,也在瑞士谋得一个职位,做了伯尔尼大学的神学教授。此人表达了欧维贝克《基督教的本质》一书出版后在其大多数“自由主义”的朋友中引起的情绪。霍尔斯滕写道:

> 当然,你不得不攻击自由主义的牧师和神学家——他们正在致力于逐渐地形成新的“生活观”,并以一种调和的方式渗入大众。这一定会给我带来痛苦,很深的痛苦。你的著作将会使他们本来艰难的处境变得更加艰难。(《欧维贝克补遗》,卷一,页100)。

可是,对欧维贝克而言,真理不可商量,在真理周围,不应希求令人舒适的妥协。

尽管如此,欧维贝克却没有竭力鼓吹对基督教的战争。虽然许多同时代人都被他作品的攻击性所激怒,但他自己认为,他的初衷只是,通过尽可能清晰地陈述这些问题来促进真理事业的发展。此

外他一直认为,自己只是为其他学者而非普通大众写作。他根本没想过从事旨在改变公众观点的活动。他深信,根除基督教的苦战只会让过时的纠纷、激情和思维方式继续存活,而且应该允许这些东西能顺其自然地逐渐消亡,通过和平的学术的方式逐渐削弱基督教,这样做更谨慎,也更有效。因此,"为其准备一个结局,这会带给它更多的荣誉,也能为我们减少危险"(《基督教与文化》,页 69)。

三　巴霍芬的反语文学

在很多方面,巴霍芬的情况与欧维贝克惊人地相似。他也对现代文化实施了无情的批判。同样,他也抨击现代文化的不真实。作为神学家,欧维贝克的攻击集中于现代神学和现代的神学家们,其中就有他以往的朋友哈纳克(Adolf Harnack):"至高无上的沙龙教授""新教神父""沾沾自喜的资产阶级"(正如尼采在其《不合时宜的思考》第二版里所说所做的那样,欧维贝克用了法语词 satisfait)。哈纳克"陶醉于现在的德意志帝国提供的安逸",并且作为"大学的神学大师",他十分乐意充当"其最高权威佩戴的神学假发的美发师"(《基督教与文化》,页 199、208、209)。作为古典语文学家和古代法律学家的巴霍芬,则将其矛头对准现代语文学和现代语文学家们——主要是哈纳克在柏林大学和普鲁士皇家学会的朋友和同事蒙森(Theodor Mommsen)。此人与巴霍芬曾有过有很不错的学术交往,此时却被批驳为"现代柏林的没脑子的人"、"现代时髦思想家的真正典范,他把这个时代藏起来的一切公开地、毫无保留地抖搂出来"(《巴霍芬全集》,卷十,书信 143、150)。

按欧维贝克的看法，神学家只是半个文化人，从而是无法理解或者无法一心一意地付出或者真诚地支持宗教或文化的庸人；他们在调和、联合宗教和文化的努力中，最终成为两者的破坏者。巴霍芬则认为，在蒙森的影响下，新的语文学家完全误解并歪曲了古代文化，因为他们根本没有感觉到，蒙森所宣称的正是古代文化的生活本身，也就是古代文化在神话和宗教里的根基；相反，他们把所有的一切都回溯到“狭隘的现代普鲁士沙龙的自由主义所欢迎的一些观点”。在蒙森那部相当成功的著作《罗马史》(*Roman History*, 1854—1856)中，事事都集中于

> 进出口、贸易平衡、投资、竞争、自由港、航海条例、工厂和商业中心，仿佛这就是考察和评价不同民族生活的唯一可能的观测点。这一“实际的观点”甚至被运用于宗教：罗马人因为其“清醒的理性”而受到敬仰，法律从土地和个人信用的角度得到考虑，关税壁垒的消除被看作自由主义的胜利。(《巴霍芬全集》，卷十，书信143)

而且，那些因为不够先进而不能理解这些观点的学者被解职，因为继续与他们讨论简直是浪费时间。“整个的现代，这整个时代”，巴霍芬写道，“连同他所有的顽固、傲慢、空虚和普鲁士的蛊惑民心的宣传”，全部浓缩于蒙森的这本书中(同上，书信143)。

如果对欧维贝克而言，早期基督徒的宗教在现代神学家手中已然变成了文化宗教，那么对巴霍芬来说，真正的古代文化已被自由主义的德国语文学家变成了现代帝国主义的民族主义国家意识形态的支持者或是苍白的专业人士卖弄学问的对象。现代的学究们

如同侏儒,他们编辑古代的伟大作品,其用意就在于把它们缩减成他们自己那样狭小的空间,对其中可能会搅乱他们自信的内容也一律去掉;他们努力贬低过去那些重要的神话,贬抑他们无法理解的崇高精神。巴霍芬攻击现代语文学对古代资源的批评,而就在他使用的词汇和意象中闪现着巴塞尔小康市民的政治经济保守主义和对雅各宾派式批评的敌意,这类批评反对财富的大量集中。在巴霍芬那里,上述保守主义和敌意常伴左右。下面是他的一段关于伯罗奔半岛最早的希腊居民的描述:

> 建造雄伟的古老长城的巨大石块经常被砸碎,分成许多更小的有形状的石块,以备修造新建筑之用。这些石块对于如今希望使用它们的渺小而软弱的民族而言,实在是太巨大了。荷马也遭遇了相似的情形。他是一个如此巨大的形象,对于现在的这些凡人来说,他实在是太伟大了,因此,他的个性被剥夺,被消解为一个集体的概念,被肢解成许多小份来出售,如同主人死后留下的巨额财产,为便于分给极度贫乏的人们而被分割成了许多小份。①

同欧维贝克一样,对巴霍芬来说,最重要的是这样一个不可挽回的事实:有一个"巨大的深渊"以及"当今与古代之间所缺乏的意识之连续性"把"新世界与旧世界彼此隔离了"(《希腊之旅》,页190-191)。这是我们思考问题的唯一可能的出发点,任何不肯承

---

① *Griechische Reise*,《希腊之旅》,Georg Schmidt 编,Heideberg,1927,页111(以下随文注页码)。

认并想绕过这一深渊的企图,都既会遭到巴霍芬的抵制,也会遭到欧维贝克轻蔑的拒绝。对欧维贝克而言,大卫·施特劳斯的"新信仰"所代表的东西,无异于

> 当代巴伐利亚人的希腊;①对巴霍芬而言,这是个极大的矛盾,可笑得令人作呕……一个冲动的民族被以巴伐利亚仆人的制服装扮起来,于是最原始的那类情形已经按照十九世纪的颓废君主的品位得到美化。(同上,页161;亦参页213)

现代希腊人与十九世纪希腊的土耳其人的区别只在于,他们具有不同的宗教信仰;他们在对古代的无知和漠视上却很相似,但是至少他们都很诚实:"他们以同样的健忘和淡漠无视著名的古老的时代留下的遗产。因此,他们以雅典作为他们的维特斯巴赫帝国的首都。现代希腊王国不是一个自然产生的或者真正的历史现象,而是从"西日尔曼人学究气的热情"中产生的怪物(同上,页192)。

换言之,按欧维贝克的理解,语文学家对古代文化所作的工作与神学家对基督教所作的工作是一样的。在这两种情况下,批评"现代",就意味着同时也批评以廉价的报刊和流行媒体为代表的大众文化、民主以及所谓学术的世俗化,意味着批评把文学活动转换成不断以市场为导向进行的商品生产倾向。据称,现代学术不再与真正的文化有关,经由现代企业模式的组织,现代学术的特征如

---

① [译按]1832年,解放后的希腊的国民议会推举巴伐利亚大公爵维特斯巴赫家族的奥托一世(Otto Friedrich Ludwig von Wittelsbach,1815—1867)充任希腊王国的国王(在位时间:1832—1862),因为维特斯巴赫家族源于拜占庭的科姆伦诺(Komnenos)家族和拉斯卡利(Laskaris)家族。

下:高度的分工,学术产品、写作和专业化的大规模发展,刻意追求公众的关注和恶名,但却坚决地反对任何不符合既有观念的观点(《基督教与文化》,页233;《论当今神学》页204[1903年版后记])。欧维贝克经常奚落哈纳克是"卖文为生的写作狂",同巴霍芬对语文学家的轻蔑相差无几。巴霍芬不无讽刺地说:

> 靠个人兴趣激发的研究,如今已不时髦了,为了被当作有才能的学者,就得为当下受欢迎的领导和指挥者鼓吹,不能偏离皇家普鲁士制定的路线。(《全集》,卷十,书信224)

可是,对巴霍芬而言,正好相反,古典语文学作为职业,主要是宗教意义上的:它要求学者自身的付出,与知名度和出版与否没有任何联系,只与学者自己的文化和教育有关。同布克哈特一样,欧维贝克和巴霍芬都与现代的文化市场保持距离。众所周知,自1858年返回巴塞尔之后,布克哈特就不再发表作品,而只是专注于他在大学的教学工作。他以公共讲座的方式教导同胞,借助书简与他的密友交流思想。巴霍芬的主要作品要么不曾发表,要么发行量极小,或者说实质上仅在极小的朋友圈中传布。欧维贝克则只为学术期刊写作,与旨在增加读者数量的努力没有任何关系。

北方(尤其是现代德国)的学者跟他们所谓文化之间的疏离,通过巴霍芬不断提及的柏拉图的洞穴、北方净土上的烟雾、微弱而不自然的油灯之光而凸显出来。这些普鲁士学者都是"烟鬼俱乐部的成员"。巴霍芬写道:

> 这些笨拙的家伙和理性主义者在他们烟雾弥漫的屋子里

走来走去，自然是从没获得过任何真知灼见，因为历史可不是只在书本里就能找到的（《全集》卷十，书信264、199），他们所取得的所有学问也无非就是到达了这样的一个点：此处可以让他们从一个被遗忘的角落远远地凝视古代文化的伟大景观（《全集》卷十，书信18；亦参《希腊之旅》，页54）。

关于德国学者的视野受到了阻碍的问题，巴霍芬在写给伟大的美国人类学家摩尔根（Lewis Morgan）的信中谈过——巴霍芬晚年与摩尔根有密切的通信联系，并在自己的书房里高高地挂着后者的肖像。巴霍芬解释道，根据人们关于教化或文化的观念，希腊和罗马人被看成是"一类选民，野蛮民族无论如何也无法望其项背"（《全集》，卷十，书信304）——这种观点对于深信基督教的巴霍芬来说，是完全无法接受的。人们虚构的"所谓古典主义"，实际上是我们的文化的产物；同理，欧维贝克的"文化基督教"是现代的产物，即便与早期基督教有些联系，这种联系也很少。首先，德国人对古代的理解受到了他们以新读旧和以古读新的企图之妨碍，因此他们可以把自己当成现代的希腊或罗马人，并将古典文化的声望赋予新的帝国——就像现代的"文化—基督徒们"希望自己能被看成早期基督教的继承人一样。简言之，既然有俾斯麦式的基督教，从而就有俾斯麦式的古代。在一些通信中，巴霍芬还抨击了一位曾经作为古典语文学教授被引进巴塞尔的德国学者基塞苓（Adolf Kiesseling）：

作为蒙森的真正谄媚者，他喜欢取笑普鲁图斯（Brutus）、"美德的典范"，喜欢嘲弄"可怜的"罗马爱国者和"可笑的"廊

下派哲学家，喜欢把提比略（Tiberius）①看成容克的残余，把塔西佗看成说谎者，把苏维托尼乌斯（Suetonius）看成无名的校长，并称赞帝国的管理机器，认为其远远胜过共和国的自由力量（《全集》，卷十，书信 212）。

当基塞苓接受汉堡大学的邀请离开巴塞尔时，巴霍芬很高兴看到他返回德国，并为此写道："他站在时代的巅峰"——这绝非恭维之词！

> 他是俾斯麦的狂热的支持者、蒙森的谄媚者、提比略的倾慕者、基督教的毁谤者，总之，在他身上涂满了现代性的五颜六色。（同上，书信 258）

然而，古典学家的真正任务不是要成为现代的或时髦的，不是要现代化，而是要阐明"过去的与现在的两者之间的区别"，正如巴霍芬用已不再地道的英语写给摩尔根的信中所言（同上，书信 308；亦参书信 63 和 322）。而且，"为能追溯至古希腊的时代"，他在自己的希腊旅行笔记中还说，"我们先得丢开自己"（《希腊之旅》，页 120）。

巴霍芬与德国语文学家之间冲突的核心是，后者致力于调和基督教与古典文化、宗教和世俗文化。同欧维贝克一样，巴霍芬也认为，在调和过程中，宗教已经必然地屈服于文化。与此相反，巴霍芬

① ［译按］提比略，Tiberius Claudius Nero Caesar，公元前 42—公元 37 年，公元 14—37 年的罗马皇帝。

不断强调,这种教化性的古典主义其实与宗教势不两立,而且审美文化和现代的“希腊热”(《全集》,卷六,页 8)无力“满足人类灵魂永恒的渴望”(《希腊之旅》,页 53)。巴霍芬还借用佐伊嘉(Zoega)和克洛伊策(Creuzer)的方式强调了隐秘的、已被官方否定的希腊文化与“母性”(maternal)的东方之间的关系(在十九世纪早期,东方起初仍然指的是《圣经》所说的那个地方),强调了古代神话的宗教意义及其在希腊文化中的核心地位,从而将古典文化隶属于宗教,而不是将宗教隶属于文化。

就巴霍芬而言,他在古典语文学上的反现代主义的最终结果是:他日趋显著地偏离了渐进的或叙述性的历史,甚至偏离了古代史是相对独立的领域这一观念,从而走向了对神话和持久而长期的社会结构的比较研究,亦即走向了人类学,而且他首先研究的是古希腊和罗马及非洲和美洲的所有早期社会中的亲属关系。在这方面,当他放弃政治—历史的叙事而对文化史采取代表性的共时的叙事时,他遵循的是一条类似于其同胞布克哈特在《意大利文艺复兴的文明》(*Civilization of the Renaissance in Italy*)中走过的路线。

从而可知,欧维贝克和巴霍芬之间存在许多共同点。两人都曾对自己的专业和同事的实践发起过猛烈攻击。如果欧维贝克强烈赞成“新的批判神学”,那么巴霍芬则会声称:

> 现在是德国学者追求新的道路并将历史学引领至不同于自尼布尔(Niebuhr)以来的自鸣得意、自我满足的那条轨迹的重要时刻了。(《全集》,卷十,书信 63)

他们两者都表示,他们的作品在德国遭到了有意的漠视。或者

准确地说，他们的作品令人困惑，因为他们挑战的正是在那个时代已被广泛接受的智慧，他们由此扰乱了他们所属的日益专业化的行会的常规，并且揭露了他们同事的行径：这些人令自己研究的对象——对欧维贝克而言是基督教，对巴霍芬而言是古典学——服务于当时的文化和自由主义及民族主义的政治。对欧维贝克和巴霍芬而言，神话和宗教的古代世界与现代的资产阶级世界，因后者对“进步”的信仰和对历史性成功的追逐，而被一条不可逾越的鸿沟所隔离。最后，这两个人都把自己描述成当时世界的被放逐者或隐者（巴霍芬，《全集》，卷十，书信 322；欧维贝克，《自我认识》，页152）。但两人都毫无异议地接受了各自的命运，否决了任何形式的激进主义，可据他们自称，这并非出于懒惰、胆怯或漠视，而是出于一种历史的宿命论，因为他们相信，所有想避免或加速不可能之事的企图，都是徒劳无益的；不仅如此，对他们而言，想要介入公共讨论同时又不蜕变成他们谴责和鄙夷的那类文化商人——卖文为生的写作狂，这是不可能的。

尽管如此，两人之间也有很多重要的区别。最终，欧维贝克在那个抱成一团的巴塞尔社交圈中成了一个孤立者。与日耳曼学家瓦克纳格（Wilhelm Wackernagel）或哲学家斯特芬森（Carl Steffenson）（此两者都与巴塞尔的名门望族联姻）等移民教授不同，欧维贝克未在巴塞尔扎下根基，他对巴塞尔几乎没有归属感，没有任何忠诚和责任感可言，除了对真理的强烈而无限的信奉。结果，他很容易就把自己非常珍视的自由看成了哲学而非政治意义上的东西。另外，也是最重要的一点，这种自由意味着，他有机会做出自由和诚实的判断——也就是说，他不但能够免于外在的压力，而且也能摆脱内在的臆测和偏见。“对过去的背离和疏远”是“不可挽回的”，

在一个不再使人着迷的世界,真正现代的、自由的个体必须学会不仰赖于一切传统的支持。“真正自立于这个世界的人一定要有勇气无所依靠地行事”;他可以不再谈及上帝,尤其可以不在自己身上重新发现上帝。

> 真正的个人主义者一定要做到不用上帝……只有没有了上帝,他才能作为一个自由的个体而生活。如果他无法告别上帝,那么,要么他的个人主义不是真的,要么自由还没有达到其至高点。(《基督教与文化》,页286)

欧维贝克思想中的激进主义使他的世界与虔诚而保守的巴霍芬的世界截然不同。巴霍芬的作品中最值得铭记的,是他对“古典之古典”(the antiquity of antiquity)以及业已失落的神话世界的热情,对那个伊甸园般的世界充满激情和诗意的呼唤——统治那个世界的是优于父权的法律和财产权,那是一个由所谓母权(Mother-Right)统治的世界。然而,巴霍芬从未试图与他所属的富裕和进取的资产阶级或是正统的基督教决裂;他仍然对父权世界的法律保持忠诚,而且在为共同体的生活吟唱赞歌的同时,他也从未牺牲个体。其实,个体在巴霍芬的思想中有至关重要的作用。他把自己那个时代的社会主义的教条看成是一种退化;他认为,企图在现代条件下回归以往的(也就是,对他而言,实质上是人类堕落前的)社会秩序,这可能只会产生一个新的可怕的野蛮社会。他说,“在所有的时代,真正伟大的作品都是个体的作品”(《希腊之旅》,页111)。

在巴霍芬的世界观里(正如在十九世纪其他一些世界观里),正是个体代表了精神的(也是男性的)原则,而共同体或大众代表

了物质的(或者女性的)原则,两者之间应有适当的关系,这是毫无疑问的。每个民族,就像女性和物质一样,都需要通过一个缓慢的成熟过程,准备接受将使其觉醒到更高层次的精神生活——如天生的优雅——的种子。这一觉醒是由英雄、天才、伟大的个体来完成的。其情形可能颇像在现代早期带着新货币和新观念移民而来的那些富有进取心的资本家,是他们让巴塞尔古老的中世纪行会和工匠认识了富有生命力的崭新的经济生活,而这些人后来发展成了这个城市的重要家族:贝努利(Benulli)、布克哈特、德巴里(Debary)、罗格朗(Legrands)、帕拉维希尼(Paravicini)、帕萨温特(Passavant)、封德慕尔(Vondermuhll)以及巴霍芬自己的家族——他们都是巴塞尔英雄的资产阶级。

> 这一准备过程可能花上好几千年。和平时期的努力如同默默均衡运转的自然界的所有力量——这一工作恰好以同样的方式进行了千万年。正因如此,这一时期就没有历史……因此,地处阿尔戈斯(Argos)偏远地区的皮拉斯基族(Pelasgian)早期就既不知晓发展,也没有历史。丹尼亚斯(Danaus)的到来开启了历史。正是此人,这个从埃及过来的陌生人,建立了一个王朝,修建了高高的拉里萨(Larissa)作为皇宫的堡垒,并使这里的人学会了种植和灌溉。(《希腊之旅》,页169)

然而,这位英雄却非欧维贝克意义上的现代的、有批判思想的个人主义者。他完全属于神话世界——作为母亲的儿子,也就是大地的儿子,他代表了自然的伟大力量,或者说,一个民族的伟大力量

(《希腊之旅》,页 119 - 121)。[1] 巴霍芬认为,“每个人都是他自己的土地的产物,他的时代的儿子,他的祖国的各种习惯的孩子”(《全集》,卷一,页 17)。的确,国王和救世主“优先于城邦,统治者优先于他的人民”(《全集》,卷一,页 277)。但他绝不是一个独立的、自足的现代个体:

> 他站在中间,在神与人之间……一方面,在至高无上的宙斯面前,他代表着他的人民……但在另一方面,他又作为宙斯的代理人统治他的民族。(《全集》,卷一,页 282)

作为“自己的土地的产物”,世俗和物质的儿子,同时又是“至高无上的宙斯”的代表,这位英雄是基督似的英雄,两个世界的中保(mediator)[2],共同体的不太重要的祭祀工具。在巴霍芬对城邦的看法中,个体和某些家族(地方官和贵族)扮演着主要的角色,但仅仅是“更高深思想”的中保和“更高目标”的执行者(《全集》,卷一,页 35、38 - 39、55 - 56、313)。他们自己也是整体的一部分,在这个整体中,上帝、自然和共同体不可分割地联系在一起(《希腊之旅》,页 119 - 120、199 - 205)。尽管唯有通过非凡的人物或英雄的中介作用,共同体才能提高自己并达到理想化,但共同体仍然是所有人类经验的最持久、最具包容性的基础。就巴塞尔当地的历史而言,

---

① 亦参“Die Grundgesetze der Völkerentwicklung und der Historiographie”(“民族发展和历史书写的基本规律”),见《全集》,卷六,页 416 - 418。把历史看作朝向更高的灵性前进的动力的观点,参见页 431。

② [译按]中保:从希伯来语词源上看是中间人的意思,是犹太教和基督教对摩西的称谓,也是基督教对耶稣基督的称谓。

名门望族的福利都源于杰出个人的技艺和进取心。这个小城邦的繁荣也得益于从别处来此的难民和移民的技艺和进取心。然而,公共福祉一直是个体生命的目标,也赋予个体生命以意义。巴霍芬在1854年写给老师萨维尼(Savigny)的那封著名的自传体书信中(此信通常被称为《自传》)写道:"家庭和城邦的命运并非一代人的一生就可以成就,而是需要整整好几代人前仆后继的努力。"①尊重并延续传统是个体的责任,而传统也是权威和社会秩序的主要根基。(《全集》,卷八,页494)"传统和社会秩序相互关联;不可能只要其中一方,而放弃另一方。一旦传统不受尊重"—— 巴霍芬此处指的是个体解放自己而不受任何共同体法律的制约,那么"也就没有秩序了"。(同上,卷一,页45)虔诚以及对超个体之精神的尊重——换句话说,就是宗教——构成了"所有政治智慧的内容和一个伟大共同体的繁荣和幸福的坚实基础"(同上,卷一,页33)。个体,也就是具体的个人,在一个共同体内的每一个组织(例如与地方官和贵族有显著区别的"民众"),或者当下[的共同体](the immediate present)(与共同体的历史延续相区别)都必须服从整体。对巴霍芬而言,个体的自由和"与自由必然相伴的隔绝"仅仅是没落和毁灭的征兆,但这在欧维贝克看来,却可能是一种新道德和新智慧的起点(参《基督教与文化》,页286-287)。

就连布克哈特也承认,他的时代尽管"带有很多阴暗面",仍有一些优点,特别是这一时代"巨大的接受新鲜事物的能力"和对大量不同文化和艺术风格的开放性。在布克哈特看来,十九世纪尤其

---

① Alfred Baumler 编,*Selbstbiorgraphie und Antrittsrede über das Naturrecht*(《自传与关于自然法权的就职演讲》),Halle/Saale: Max Niemeyer,1927,页25。

适合艺术史作为一门学科的发展。[①] 巴霍芬的保守主义排除了其对文化抱以积极态度的任何可能。他永远都不可能像欧维贝克那样说——总是激励他"并把他和当下的时代相联系的",正是这个时代为争取自由而付出的努力。他也不可能像欧维贝克那样,把将人类从所有形式宗教的盲从和迷信中解放出来(《基督教与文化》,页 xix、290)视为自己的任务。欧维贝克宣称,未来的人类可以学会没有宗教的生活,而巴霍芬却怀旧地梦想着以往人类生活中渗透着宗教的岁月。

欧维贝克的人生最高理想就是个人和自由——他之所以承认这些理想应受到限制,仅仅是为了保护这些理想免遭灭亡。巴霍芬的人生最高理想则是集体和秩序。欧维贝克对现代的批判是从毫无保留的接受开始的。他之所以批判现代,批判大卫·施特劳斯、哈纳克,批判新信仰和新意识形态,正在于他们没有全力以赴,又显得半心半意、妥协退让。他意欲"在追求真理的同时,也避免愤世嫉俗"(《自我认识》,页 155)的力量,他对逝去的往昔没有一丝怀念,这就使他免受诱惑——以唯美的、梦的意象为这个时代的不幸或是太清醒的真理寻求安慰。而巴霍芬在其作品中,却会呼唤和再现某些他乡的荣耀——它们可能存在于在遥远的过去,但却几乎肯定与他脑海中年轻时古老而保守的巴塞尔的彼得迈尔们(Biedermeier)[②]有密切联系。这种呼唤和再现既有安慰的功

① 在巴塞尔大学所作的关于艺术史的演讲集引言(1874—1890),见 Emil Dürr 等编,*Gesamtausgabe*(《全集》),Stuttgart/Leipzig/Berlin,1929—1934,卷 13,页 23。

② [译按]彼得迈尔:德国十九世纪的一种文学和艺术风格,代表了平庸、稳健、保守、别无所求的小市民气。

能——如果提及现代的话——也有批判的功能，正如巴霍芬自己经常承认的那样。他曾写道，在逝去的古希腊文明世界，

> 人类与各种力量以及自然界的所有现象手牵手地漫步……如此接近人类的初始阶段，对所有事物的共同起源有敏锐的意识……与整个宇宙的各种力量有着友好和尊重的关系。(《希腊之旅》，页 54 – 55)

对于像欧维贝克一样的最早的神话学家来说，“我们与古代的背离和疏远是不可挽回的”。不再令人着迷的现代社会与自然和上帝的关系，将永远无法恢复到神话时代的状况。

> 但少年时代的记忆散发出金色的光辉，照耀着老年时代；因此，古老世界的精神财富也散发出最后的有用的光辉，照耀着我们这个单调的沙漠世界。(同上，页 54 – 55)

巴霍芬找到了好几次机会，表达他对同胞布克哈特的唯美主义的批评。对他来说，对现代生活的厌恶，对以往存在过的别样环境的向往，很容易导致一种异国情调，一种对古代景观的唯美的愉悦，一种白日梦。对当下现实的唯美体验，则为当下现实社会的痛苦以及更好的过去之丧失提供了安慰。他曾写信对友人迈尔 – 奥克斯纳(Meyer – Ochsner)述说 1864 年 8 月 14 日他在巴黎的情形：

> 那是拿破仑国家法定假日[为庆祝对意大利的战役的胜利]的前一天。大街上民众沸腾喧嚣，我希望能再同埃厄什

(Aeschi)的农民和大雪生活在一起。对我来说,所有帝国主义的光芒平庸得如此可怜。但我有坎帕纳(Campana)博物馆,因此,在1864年,我还能在伊特鲁斯堪(the Etruscans)人中度过一天。(《全集》,卷十,书信188)

显然,此处的批评和不满最终以愉悦和享受收场。巴霍芬甚至承认,过去之过去性有助于他获得这样的愉悦和享受。废墟和荒凉不会反抗想象,有利于生活在当下。

往昔的辉煌的遗迹,在心中和脑海中胜于当下的财富和权力的光荣。我相信,即使最繁荣时期的科林多,也没有现在这个拥有两千人和简陋木屋的小城更能引起我的期盼。(《希腊之旅》,页68)

巴霍芬这样的浪漫主义渴望和补偿及唯美主义倾向,受到欧维贝克坚定抵制。“我只有在写散文时才会做梦”——欧维贝克曾经这样说过(《自我认识》,页109);他的语言缺乏巴霍芬的魅力。恰好相反,他的语言力量就在于他拒绝所有的诗意,在于他一丝不苟地致力于最大可能的诚实。

然而,欧维贝克的激进主义得到了反浪漫主义的、现实主义的调和;而现实主义却又能与他那个“临时”家园的传奇的反讽和谨慎异乎寻常地彼此协调。在坚持现代个体的自由和自足的同时,欧维贝克也强调,所有的人都会受到限制,尤其是对所有个人努力的限制。他说:

> 人类并不能够创造存在的环境，也不能改变环境……当然，任何观念都无法帮助现代人改变环境。（《基督教与文化》，页 280－281）

宇宙不是我们思想的产物。悲观主义、乐观主义，以及

> 对世界的拒斥和崇拜都是可以辩护的……因此，人类必须承认并接受世界的本来面目，并坚信自身的价值判断与此世界毫不相关——人类必须把这一观念彻底地印入脑海，否则就不可能对此世界做出更高的或更好的事。（同上，页 29，参《自我认识》，页 165 ）

欧维贝克解释道："现实主义是试图从人类自身所能理解的范围内去理性地掌握这个世界的一种努力。" 当然，我们可以试图"在理解这个世界的努力中超越这个世界"，但是，显而易见的是，相较于"把我们的思考限定于世俗的限制之类"的做法，这一做法产生的结果并不令人满意。

早期的基督徒可以不考虑这些限制，因为他们没有涉入到我们这种理性、批判和历史的文化中，但他们相信，世界末日指日可待。而我们"现在的时代"不再坚持那样的信念；于是，穿越真理之界域的企图就把人变成"生活艺术家"——也就是说，它创造了唯美的主观主义，使我们与生活的关系——正如基尔克果（Kierkegaard）也认同的——变得彻底地不真实。欧维贝克指出，甚至尼采也因其关于超人的理念，而成了庸俗唯心主义的牺牲品，因为现代个人主义与"有教养的德国中产阶级"之间联系紧密，庸俗

唯心主义常常看重个人主义。虽然庸俗唯心主义也遭到尼采本人坚持不懈的反对(《基督教与文化》,页287)。如果现实不是由理论或哲学所创造或改变的,如果从来没有任何事是由“观点或话语”创造的,那么:

> 关于理念的观点,就更不可能取得无观点时所取得的成就……凡是英雄不能做到的,对英雄的崇拜当然也无法实现。(同上,页281)

欧维贝克敏锐地觉察到,尼采使用的格言式写作方式与其个人主义紧密相关,并对其加以批评:

> [在格言写作中传达的真理可以]更安全、更清楚地达成理解,如果假以时日,还能仔细地寻找依据……矛盾的可能性,那些想找到或展示任何可以找到的东西的人头上,正好高悬着达摩克利斯之剑,它不比带着天生的弱点、毫无根基就进入这个世界更危险,无论其进入像流星还是闪电般耀眼。在格言中,个体更依赖自己本身的力量,而非他在这个世界的活动。(同上,页283)

伟大的功绩只有通过个人才能完成,但并非仅仅通过个人。

> 个体必须在这个世界找到自己的位置。如果与这个世界发生冲突,个体就会承受损失。这些都是真理,而现代的个人主义常常处于忘记这些真理的危险之中。(同

上，页287）①

欧维贝克非同寻常的反现代主义偶尔也与某种保守主义难以区分。那种保守主义原本不会令巴塞尔的那些精英人物感到不快，既然他们已经意外地由于欧维贝克对自由主义神学的攻击而心满意足。大卫·施特劳斯所谓的现代宗教不能为人类的痛苦提供安慰，只有抽象的、形而上的观念，其思想在社会和伦理教育方面都远不如传统的基督教教义，譬如奥古斯丁的教义（《论当今神学》，页115），除了那种伪装的个人主义外，他不再会有什么别的提议，并且他的个人主义其实会使每个人都与以前一样处于被孤立、被遗弃的状态，结果就连他的拥护者也承认，“它只能是中产阶级的宗教”（同上，页119）——那么，

> [我们就]没有理由去分享轻率和无情，这些想法可能会使我们丢弃古老的信念赋予我们与共同体的联系。（同上，页118）

这就是欧维贝克的建议。当欧维贝克回想起共同体的结构和信仰时，几乎就像个巴塞尔人在说话：

> 尤其是今天，所有的民族彼此日益陌生，社会各阶层日益对立和敌视，个体自身也因为漠视各种没有以物质为基础的共同体而遭受痛苦——这种情形令人不安。就在此时，具有无法

① 关于个体与族群的类型（Gattung），参《基督教与文化》，页280－281。

> 估量价值的是，至少“基督教的”这一称谓，还能像一道无上的命令，盘旋于上述命定的分崩离析的场景，从而也处于受谴责的状态。（同上，页118－119）

我们恐怕不应忘记欧维贝克这位神学教授对其女房东的建议。他描述自己在莱比锡学神学的头一年时提到，他当年的所有收获就是丢失了他从孩提时代起就保留着的信仰（《自我认识》，页122）。可是，欧维贝克却告诉他的女房东安娜·鲍曼（Anna Baumann），她最应该做的就是继续坚决地信仰，因为怀疑不会带来幸福；至于与他同住一栋房的伙伴尼采的作品，欧维贝克没有推荐给她（《欧维贝克补遗》，卷一，页192）。

许多材料都可用来说明巴霍芬与欧维贝克的区别。他们一个是当地人，一个是移民；从年龄上看，巴霍芬比欧维贝克年长25岁，仍然属于浪漫主义时代的人；从教育和职业来看，巴霍芬从事法理学和古典学，曾受到洪堡（Alexander von Humboldt）的新古典主义熏陶，并因为发现这些思想的不可实现性而深感痛苦。相反，欧维贝克受的是神学和教会史专业的学术训练。若论社会背景、身份和前程，巴霍芬是土生土长的本地人，出身于巴塞尔这个小城里最富有和最有名望的家族，他的家族殷切期盼他日后能在其共同体中发挥主导作用；他终其一生都对政治有强烈兴趣，尽管他没有实现家人对他的期盼。相反，欧维贝克来自一个相对普通的中产阶级家庭，几番迁徙使其家庭实质上很不稳定；他偶然涉入神学领域，当他开始职业生涯时，却意识到自己不适合做牧师；欧维贝克从未期盼学术生涯以外的事。穆勒（Berndt Moeller）曾在其一篇有争议的文章中论及德国北部的王国和公国在宗教改革运动中采

取的不同方向。文中谈到,在这方面,教会与政府的关系一向复杂而暧昧;而在德国西南部和瑞士的自由城市,宗教与共同体之间总是保持着密切的联系。以这篇文章为基础,我们或许可以考察一下,欧维贝克最熟悉的是德国路德教的传统——它对所有的制度都表示怀疑,而巴霍芬是在瑞士改革传统的氛围中成长起来的,两种改革重点的差别,或许导致了这两位学者在观点和意识上的分歧。①

尽管如此,最后我们还是认为,两人之间的共同点多于不同点。欧维贝克和巴霍芬两人都立足于当时尚属无人涉猎的领域。从那

---

① 关于所谓的北部德国的路德教与瑞士和南部德国的诸城市的改革的传统之间的区别,参 Berndt Moeller, *Reichstadt und Reformation* (《帝国城市与宗教改革》, Gütersloh: Gerd Mohn, 1962) 和 "Deutschland im Zeitalter der Reformation" ["宗教改革时代的德意志"], 刊于 *Deutsch Geschchte*, 2 (Göttingen, 1985), 页 68 – 69、90 – 93。与路德教义相比,关于布策(Bucer)、茨温利(Zwingli)和加尔文(Calvin)的改革教义有更为广大的社会内容,亦参 Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation* [《宗教改革的遗产》] 新版, Chicago, 1961, 尤其第五章, Luther and Butzer [路德与布策] (首次发表于 1929); Minna Prestwich 编辑的《国际卡尔文主义:1541—1715》(*International Calvinism*:1541—1715) 中 Herbert Lüthy 撰写的文章:"韦伯对一个主题的变体的研究"(Variations on a Theme by Weber), Oxford: Clarendon Press, 1985, 页 368 – 390; Hans Baron, "Calvinist Republicanism and its historical roots" ["加尔文共和主义及其历史根源"], 刊于 *Church History*, 8, 1939), 页 30 – 42; Ernst Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches* [《基督教教会的社会教义》], Oliver Wyo 译, (London: George Allen and Unwin, 1931), 卷二, 页 590 – 592 等各处(et passim)。有关 Moeller 的相关论点的讨论,参 Steven E. Ozment, *The Reformation and the Cities* [《宗教改革与城市》] (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1975), 页 7 – 9 (Trends in Reformation Research [宗教改革研究的发展趋势]), 以及 Kaspar von Greyerz, "Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung," *Archiv fur Reformationsgeschichte*, 76, 1985, 页 6 – 63。

里开始,他们既不能后退,也不能前行。① 他们都向他们所处时代的虔诚信仰发出了挑战,但也都不愿意代表新的世界观或者世界秩序,出面来领导一场运动。作为研究隐匿的上帝(deus absconditus)的神学家,欧维贝克不断地在碗里搅动勺子,使之发出叮叮当当的声响,以此证明碗是空的——此处借用了安德斯(Gunther Anders)的一个曾用于卡夫卡的意象;欧维贝克把创造新世界观的工作留给了后辈。巴霍芬是个懂得放弃的人,但是对他而言,前行的路虽然伴着可怕的不祥之兆,却没有什么回头路可走。巴霍芬的模棱两可使其作品受到左派和极右派这两个分歧最大的集团的利用。欧维贝克的作品虽说也含有足够多的不确定性,但仍能保证其可被诸如巴特(Karl Barth)等人解读为挑战或呼唤基督教,而非彻底地反基督教。②

---

① On Overbeck as "Denker des Übergangs",参 Arie Nabrings,"Theologie zwischen Mythos und Reflexion. Franz Overbecks Diagnose",刊于 *Theologische Zeitschrift*,36,1980,页 266 – 285。

② 关于巴霍芬的各种解释,参拙著 *Orpheus philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity*(Philadelphia: American Philosophical Society, 1983[*Transactions*, vol. 73, pt. 5]),页 1 – 7,以及"Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second half of the Nineteenth Century",刊于 *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*,47,1984,页 136 – 185,尤其页 138 – 140。对欧维贝克的不同解释,参 Karl Bath,"Unsettled Questions for Theology Today",收入 巴特的 *Theology and Church*, *Short Writings* 1920—1928, Louise P. Smith 译(London: S. C. M. Press. ,1962),页 58 – 73,此文原为对欧维贝克的《基督教与文化》(*Christentum und Cultur*, 1919)一书写的书评;Hans Schindler, *Barth und Overbeck: ein Beitrag zur Genesis der dialektischen Theologie im Lichte der gegenwärtigen theologischen Situation*(Gotha: Klotz, 1936);John Elbert Wilson, "Die Zweideutigkeit in Franz Overbecks Aussagen über sein Unglauben," *Theologische Zeitschrift*,40,1984,页 211 – 220。

作为过渡性的人物,欧维贝克和巴霍芬这两位学者都不可能适当地“归属于”任何地方,但如果在欧洲真有令他们感到有些亲切的城市,那恐怕还得说是巴塞尔——它始终是个中转地和运输站。它既非法国的,也非德国的,甚至可以毫不含糊地说,它也是非瑞士的,而是一个所谓“三国之间的角落”(Dreiländerecke)。从而它三者兼而有之,它在经济上是进步的,甚至是大胆的,但在文化上是——并且在本世纪的多数时间内政治上也是——保守的。我们不禁要沉思:尼采难以在巴塞尔安居,遂于1879年离开巴塞尔,开始他的流浪生涯,直至十年后以疯癫结束。相反,巴霍芬和欧维贝克两人却能在这个城市生活下去,得以善终。对于这个城市,尼采最后也曾想起,然而竟称之为“他所有疾病的令人不快的滋生地”(1879年5月3日致欧维贝克的信)。

我与古典学

莱因哈特(Karl Reinhardt) 著

丰卫平 译 崔 嵬 校

一 古典语文学与古典

[题解]这篇短文是应格拉西(Grassi)先生之邀在小范围来宾前作的报告,当时正值1941年春天。或许,人们会原谅一次对话所有的偶然性和随意性。应举办者的要求,报告未改写成论说文([译按]行文因此带有很强的口语性质,语句因省略而显得不完整,中译难免需要补充语义)。如非别人要求,我不会对此题目发表自己的看法。

"古典语文学"有一个形容词修饰自身,这个词即"古典的"在1800年前后意味着最高准则,到1900年前后,这个意味几乎丧失殆尽。十五年前,"古典"不再使语文学家陷于窘境,而开始让他们感到自豪。如今,语文学要么太过艰深,难以"触碰",要么在人们兴趣之外,几乎不再引起公开的论战,同时也居于公众讨论的范围之外。往昔那个备受扭曲的小词"古典"再度获得了自豪感,标志之一便是1930年的古代学术研究专业会议。这个会议让"古典问题

与古代问题"突然笼罩了圣灵降临节时的瑙姆堡(Naumburg)。我本人有幸成为听众中的一员——那时我还没有资格充当发言者。

假如瑙姆堡会议意欲思考"古典"在近一段时间以来凸显的价值,那么会议必以沃尔夫林(Heinrich Wölfflin)的《古典艺术》(*Klassische Kunst*,1899)为开端。然而,会议深受所谓第三次人文主义思想的影响,令人耳目一新。耶格尔(Werner Jäger)作为此思想的创建者主持了这次会议,并将会议结果以文集形式出版。①不过,我在此谈到这次会议,并非要以批判者的姿态放马后炮。这次会议向我指出的难题,并非仅为暂时性的,而是触碰到了本质和问题的深处,不过会议并未直言,而是选择了隐藏——只不过也隐藏了教益。作为古典语文学者,我本人对这个问题也感到惊讶,出于某种疑虑,更是因为其难以让人完全满意,我打算谈谈这个难题。

不过,为什么我不愿谈论那些大的、确切而令人高兴的事情?或者把我的学术秘密透露出来,以满足更多人的好奇?我不打算这样做。因为,每一门学术,包括古典语文学,不仅必须清楚自身的界限,而且还需要面对这界限的某种氛围,而这种氛围并非仅由热情营造,有时也由于该学科本身存在的问题而产生。人被赋予生命,目的并非在于忍受生命,在学术中亦如此。因此,在此谈谈语文学中的这个棘手的问题,也算例外。

在有一点上,我可以使你们保持平静。我在这里既不是作为某个纲领的辩护士和支持者,也不是作为预言家发言。我绝对不会提及有关青年教育、人文主义的教养职能、大学学习和学术机构的问

---

① 耶格尔,*Das Problem des Klassischen und die Antike*(《古典问题与古代》),八次演讲,Leipzig - Berlin,1931。

题，哪怕是间接提及……我将要谈的是古典语文学在德国固有的命运，或者，我们说简单些：古典语文学的困境。整体看来，不管人文中学的数目是大是小，也不管学校的课程设置更人文主义还是更现实主义，这个困境都没有什么两样。

报告的结尾部分可能会引起更多疑虑。在那里我将谈得更自由一些，摆脱间接论述的方式和作为别人意见的报告人的角色，而以自己的名义举两个例子，对比希腊人的古典和德国古典文学时期的古典。为此，我选取古希腊索福克勒斯的《俄狄浦斯王》为例。报告的过程将会表明，我如此而为意图何在。不过，首先请允许我概述德国古典语文学自产生以来的历史，也即从德国古典文学时期一直到上文提及的那次专业会议。由于此次会议被视为暂时性的结束，因此，报告论及的德国古典语文学的发展历程以此为终结。

那次大会的与会者们心照不宣地承认这一事实：历史—语文学意识的发展历程完成了一个围绕自身的回旋运动——我们不妨大致界定为1800至1930年间。这一回旋运动首先表现为对古典的回顾，然后表现为克服纯史学的观点——即便不直接针对事实，至少也与古代相关。尤其值得注意的是，这一回旋运动仅仅在德国才有可能，而且似乎还是必需的。

“古典的”以前作为绝对的价值，意味着古典语文学要求一个优先地位，即在所有其他学科中最高的特殊地位。“古典的”有时代限制，是历史性的存在，同时又具有永恒价值。也就是说，“古典的”应该被当作某种形式的主显节（这个词未被使用过）或者与此类似的事物，再度被认识、被体验、被观察。主显节这一想法可能源于盖奥尔格（George），不过，在盖奥尔格那里，“古典的”不与任何追

求教养职能的人文主义相混淆。古典语文学家所力求的方式是否与宗教有关联、这种关系达到何种程度,同样不清楚。[①]然而,结论是:如果人们在现代世界四处探询“古典的”这一概念的实际涵义,便会发现,它受到极为恭敬的使用,当然是作为思想史也即史学的范畴未使用,尽管被赋予各式价值,仍仅属相关范畴。在所有这些对比中,“古典的”要么显示为两种对立性中的一种,要么显示为两种极端之间的中间者。这些对比有助于在实际中、在概念体系中、在艺术和精神科学的观念中推断出最重要的东西,即:古典的—浪漫主义的、古典的—巴洛克的,或者古风—古典—矫饰派的等等。那么,人的位置何在?请允许我形象化地谈论这个问题。在滚滚奔流、越来越宽阔的历史长河中,人们已疲于漂浮,于是就寻找某种不可动摇的东西,寻找一个固定的位置和某种绝对价值,寻找一个岛屿。历经寻觅,最后,我们在古典的理想中找到了,把公元前五世纪的希腊确定为欧洲一切时代文化的理想。这时,人们却发现:这个岛屿自己就在历史长河中漂浮。怎么办?为了抓住它,人们向四处抛锚,各种各样的锚,最后抛出的是现象学特征的个人自白。于是,在并没有摆脱各种现代主义的前提下,“古典”再度树立其尊严,古典性曾经由于双重脱离自身而丧失了这种尊严。所谓双重脱离,首先发生于充满活力的十九世纪,原因似乎是纯朴、现实主义的历史精神,然后是二十世纪,原因是精神科学涉及高雅的似乎感伤的心

---

① 只有库恩(Helmut Kuhn)提出了宗教问题,而且持否定态度。普勒斯纳(Helmuth Plessner)批判地分析了那次会议:*Das Problem der Klassizität*(《古典品质问题》),Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsgegeerte en Psychologie,Assen,1937,页152以下。“我们与古代的关系以冷静的方式向古典精神靠拢,没有任何宗教意义上的夸张。我们的关系持续到我们的思想和计划被消除。”

灵。因为,如果说精神科学在自己领域里为“古典的”这个词恢复了名誉的话,那么,这种名誉的恢复还远远未在“古典”语文学能够让自己感到名副其实的意义上发生。

历史主义已经遭受太多贬谪,人们已经厌倦了对它的批评。但是,这并不妨碍人们弄清楚,历史主义的崛起对于传统的思想结构而言意味着怎样的一次断裂。我们与古代的关系,至少在德国,因此而分为前后两种,几乎与法国大革命之前和之后欧洲的政治差异一样。

因为,比欧洲其他民族要晚很久,但是也因此而更加充满热情,十八世纪的德国以温克尔曼(Winckelmann)为首,开始了对古希腊罗马文化的获取性发现——以希腊文化为主。这一过程不会早于这个世纪的下半叶,温克尔曼的《古代艺术史》出版于1764年,而几乎在该世纪末便结束。从古典的,也即从思想的、艺术的、美学的和伦理的研究过渡到历史性的研究,这一进程值得赞赏,然而几乎也是仓促而成。德国古典人文主义曾经更加狂热、大胆、摇摆不定和更有特权,它并非中小学或大学的事情,而是首先作为更大的精神主流享受优先。结果,变动的力量并非立刻发生,但却会持续,如此就会有更大的威胁。正是在变动中,古典人文主义被历史思想替代。洪堡(Weihlelm von Humboldt)本人在这一过程中发挥了个人作用,形式上统一了对立两端。但时间一长,美好的和谐也会落空,或滋生不和谐之音。当不和谐在潜伏时,较之其他任何时候,和谐在最后时段都更充盈。倘若我们将席勒的《古希腊诸神》(*Götter Griechenlands*)当作德国人文主义的象征,将第一部大著作《古希腊铭文集》(*Corpus Inscriptionum Graecarum*)的完成当作德国历史主义的象征,我们发现,两者相距不超过十五年。1800年,《古希腊诸神》修订版出版。1815年,博厄克赫(August Boeckh)向柏林学院提

出了收集古希腊铭文的申请。随后，施泰因(Stein)男爵在1819年编辑出版了《德意志史墓志》(*Monumenta Germaniae historica*)。在此过程中，博厄克赫并非袖手旁观的专家，也不是唯一参与其中的专业人士，他使得时代精神活生生地体现在这些活动中。不过，博厄克赫并不能预料到，《古希腊铭文》的精神将在何种程度上摧毁希腊众神。①

还没有哪个地方像德国那样，在如此之短的时间间隔内如此狂热地先后沉醉于人文主义和历史主义。但是，大约70年后，人们才完全意识到这一骤变，或吃惊，或赞赏：尼采吃惊，狄尔泰赞赏。应该考虑到，从此时起以更负责的方式谈论有关古代的所有观点，在原则上都与以往所有的讲法不同。这与其说是因为，以历史"真实"面目出现的"现实"替换了某些典范、某些理想、某些思维体系，或人们常常所说的"梦想"，不如说是因为，人们不再直接援引古代、直截了当谈论古代，取而代之的是保持与古代的某种间接的、有距离的关系：古代的每一表达都历史地、阶段性地受到限制。人们询问的是每一表达与历史限制的关系，以及决定、澄清这种关系的连续性。由此形成的比较方法，呈现出全新的可能性，令人耳目一新。自文艺复兴以来，旧式语文学家虽然早就在作这种比较，但仅仅是为了理解每位古代作者选用词语和内容的含义。但现在的比较却为的是整合全部思想，在理解的过程中，我们必定会把这一思想整体严格地分离出去。一个自我关涉的时代开始了，同时也开始了浪漫主义的自我扩充。所述之言虽不言及自我，却首先坚定地关注自我，在原则上关切否定关系。当自我不愿坚持严肃对话时，这

① 参 *Staatshaushalt der Athener*(《雅典人的城邦岁入》)，1817；R. Benz，*Wandel des Bildes der Antike*(《古代形象的变化》)，1948。

种反转可能变强，而当自然保持安静时，又会减弱。不过，如同许多事一样，个体的表象从属于整体之后，早先生硬难解之事，现已平易近人，便于理解。价值，确定无疑的价值——没有它们，我们今天简直无法想象——也是如此被发现的。太强的亮光和反射，也会使整幅油画失去光泽，苍白无力。当初，情况似乎相反。把古代当作典范理所当然，所以，对所有人而言，古代作为历史似乎以更加耀眼的光芒闪闪发光，并且确实也曾光芒四射。那些人的行为，即完成转变的行为，本意也是为此。

从古典语文学的角度能发现史学化过程的渐进性，与特洛尔奇(Ernst Troeltsch)描写的史学化总进程不同：①

> 十八世纪，史学化逐渐适应周遭环境，或者更准确地说是思想的数学化，迫于实际需求，史学化将自己上升为与现代国家及其所担当的使命同等的位置，以便在浪漫主义运动中一跃而成为强势力量，并从根本上决定现代思想，甚至以普遍的发展概念迷惑我们的自然图景。

但是，著名的古典语文学家，如上文提到的博厄克赫，既不是浪漫主义者，也不是国家主义者，他们作为新型的研究者更应当与同时代的自然科学实验研究者相比较。与以前的学者和人文主义者一代的区别在于，他们用新方法重新理解材料，抛弃了传统形式，更加注重精确性。“历史性的”内容作为一种独特的研究材料，从属于一种独特的、仅属自身的结构，再与某些时代研究方法的内容相

---

① 特洛尔奇，*Gesammelte Schriften*(《全集》)，卷三，Tübingen，1929，页9。

融合。在德国的中心——柏林,新的政治时期也以自己的方式开始了。哈纳克(Adolf Harnack)在《普鲁士学院史》中断言:"学术的恢复与灾难之后道德的再生同时进行"。[①]

上述进程恰好以人们对"德意志思想回归古代"满怀希望为起点。如尼布尔在1812年递交给普鲁士政府部门的一份呈文中所言,一种如此外交性、如此具有批判性的思想是这个时代的标志:

> 近来,在德国,语文学研究进展很快,这是以往最有名的语文学家和学派所不知的……一种关于古代的知识开始流行起来,它并不肤浅,然而又是大众化的,即使非专业学者也能完全理解。

学术评论和解释受到这种"兴旺"的鼓舞,理当庆祝其胜利。在古典语文学上,还从未有过像那时的人那样,带着发现者的喜悦,专心致志研究方法论问题。我以博厄克赫为例,不考虑施莱尔马赫(Schleiermacher)。[②] 几乎令人感到遗憾,人们对博厄克赫的《语文学学术的通识教育与方法学》(*Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*)的了解,是因为该书后面丰富甚至显得堆砌的材料。在1809年至1866年的26个学期里,博厄克赫在柏林的大学做讲座期间阅读了有关这个题目的资料(该书1877年由布拉图舍克[E. Bratuscheck]出版)。博厄克赫是黑格尔的朋友和同事,黑格尔去世后,他又成为谢林的朋友和同事。博厄克赫意识到精神科学之间的内在联系,而且如他所强调的,是在哲学领导下

---

① 哈纳克,*Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften*(《普鲁士学院史》),1900,卷一,页624。

② 参W. Dilthey,*Gesammelte Schriften*(《全集》),卷五,1924,页329。

的联系。从古典语文学观点出发,按照亚里士多德的模式,博厄克赫澄清了古典语文学流行的注解:

> 我们的评论也许一开始就令人不知所措。也正因为如此,我们要弄清楚并了解语文学的全部知识和真正本质,前后一致且相互关联的知识整体正立足于上述内容。

置身于十九世纪的博厄克赫意识到,这时与十八世纪完全不同,他指出了语文学亦置身于历史之中。博厄克赫的定义是,古典语言文学"认识已经认识的东西"。这一看法脱离了十八世纪有关古典语文学的所有观点:即古典语文学是纯文学、精神、品味、学识、德行、口才、艺术。即使是人文主义式的定义——语文学是对人文的研究,也被视作羁绊而遭到抛弃:

> 据此,古典语文学本身的任务看起来是认识由人的思想所创造的东西,即认识已经认识的东西。① 关于语文学,到处都以一种已经存在的认识作为出发点,而这必须是古典语文学重新认识的东西。一切学术的历史都是语文学的。仅仅在这一点上,古典语文学这一概念就未穷尽,确切地说,古典语文学这一概念与历史概念在最广的意义上契合……历史创造的东西是一种已转变为行动的精神创造物。因此,历史只是表面上与古典语文学不同,即在涉及范围上不同,因为历史主要局限于政治……倘若人们取消所有任意地和经验地设置的障碍,使研

① 对此的评论见 Dilthey,同上,页 336。

究具有最高的普遍性,以此来看待语文学工作的本质,那么,古典语文学——或同样可以说,历史——就是认识已经认识的东西。在已经认识的东西中也包含了所有概念……

博厄克赫知道运用全新的历史意识,自信应对如下非议,即古典语文学不具有创造性,只会复制。在此,人们并未误判那些与十八世纪立场相对的内容:

"告诉我,你们这些学者",项狄(Tristram Shandy)如此称呼古典语文学家,"难道我们只能混用小硬币,一点点地增加资本?难道我们永远都如药剂师那样制作混合药剂一样,只能用旧瓶装新酒的方式写书?"……要记住,这只适合仅仅以单个传统为准的拙劣的古典语文学。事实上,古典语文学的目标更高,存在于整体认识和部分认识的历史构想中,存在于思想的认识中,而这些思想也同样鲜明、突出。与那些误以为纯粹创造的哲学相比,这里更多体现的是复制中的创造。即使在古典语文学领域,创造能力是首要的,不具有这种能力就不可能真实地复制任何东西。经验表明,复制是一种巨大的进步(!)和学术资本的真正增加。

这里对"进步"的援引与谢林《关于学术研究方法的讲座》(*Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*)的一句名言紧密相关(博厄克赫在《通识教育》一书中引用过):

古典语文学家和艺术家、哲学家一起位于最高等级,或者,

更确切地说,后两者融入其中。古典语文学家的工作是艺术和学术著作的历史建构,他应用生动的方式去领会和描述艺术史和学术史。

不过,在谢林那里,"历史建构"的对象还是"艺术和学术的作品",而在博厄克赫这儿是"完全认识"。历史的理解本身由此完整地消失了。

虽然博厄克赫已经指出了此项任务的无穷无尽,但是,这些说明令人高兴、令人骄傲,而非令人沮丧:

假如陌生的个性特征从未能完全被理解,那么,解释学的任务只能通过无限的接近,即通过逐渐的、一步一步进展然而又永不会完成的接近来完成。

在某些情况下,会让人感觉已达到完全的理解。解释学的行家越是产生这样一种解决了难题但又不能进一步解释的感觉,他就越是达到了完美的境界。

请允许我简要概述下一步的内容。继续进展的一个标志恰如史学家和古典语文学家德诺伊森(G. Droysen)——他也是希腊印象的扩充者和"泛希腊文明"的发现者——的评论:"人文研究的特权被动摇了,古典语文学的时代过去了。古典语文学家仅仅是古希腊罗马时代的专家而已。"①

① J. G. Droysen 编,《德诺伊森文集》卷一,1910,页 89;引自 Joachim Wach, *Verstand*(《理解》),卷三,1933,页 142。

实际上，古典语文学陷入了某种困境，亦即古典主义的理想与古典语文学工作的历史主义现实之间的困境，这是古典语文学在理论上不愿承认的。在学术领导人物的指令下，所有学者开始进行历史研究。大约在十九世纪中叶时，古典拉丁语文学以更加切合实际、更加彻底的身份夺取了领导权。工业创建者的精神到处蔓延，也渗透进学术领域 。此后，在最辉煌的外表下，古典语文学的内心却是僵化的。十九世纪末，古典语文学研究举步维艰，如同一机构臃肿、将自身掏空的企业，起初高涨的热情消失殆尽——不是因为麻木冷漠，而是因为清醒、禁欲、尽职和坚忍的英雄品质。

仅举一例就足以说明，即《碑铭题辞汇编》的命运。1815 年设计这个汇编时，"人们希望在四年内完成古希腊铭文的收集，预计达6000 段，拟定出版一部大开本厚书或分为稍薄的两册"。哈纳克在1900 年出版的《普鲁士学院史》中写道："从那时以来，85 年时间过去了，这项工程收集了大量藏书。人们现在明白了，从严格意义上说，这项工程永远不会结束，但是……"哈纳克在无奈之中以一种骄傲——这是世纪之交的特征——的语气继续说："人们也清楚，参与这项工程的学院完成了古代希腊研究最重要的文献汇编。"

这足以说明，十九至二十世纪之交时，古典语文学陷入了双重窘境。古典理想的破灭，导致无艺术修养的人蔑视这一理想，而且以学术的名义为这种蔑视辩解。品达的出版者因为品达而获得了声誉，却未把品达当作诗人。作为出版者必得承认，出版者很少尊重自己出版的作品的作者，学术几乎只能自我尊重。面临的第二个窘境是不断增强的专业化，即使蒙森的评论对此也很悲观。1887年，他在学院的庆典讲话中说：

> 我们是否深受大发展之苦,学术进步是否越来越明显地使个体的缺陷暴露出来……这些是很难拒绝也更难否定的问题。

1895 年,这位 78 岁的老人(在莱布尼次塔克学园)更加忧郁地表露:

> 学术势不可挡、大步流星地向前迈进,面对这处于上升阶段的庞然大物,单个的劳作者显得越来越渺小和微不足道……我们的工作没有称颂任何一位大师,大师也没有对此项工作投以欣赏的目光。因为没有大师,我们所有人仅仅是帮工。

讲话结束时蒙森承认,他感觉自己承担的任务"沉重,而且必定会逐年让人感到更加沉重,这是确实的感觉"。于是,这种向前发展的推动力本身也显出末日之象。那么,那些并未对这项工作表现出兴奋之情的人怎样呢?尼采的言论听起来充满无尽的悲哀:"我们语文学家!"在世纪末,假如哪位年轻博士加入到这种古代文化研究领域之中,那么,尽管表面看来光鲜,但就连年迈的蒙森也都会觉得他将经历悲惨的命运。事实上,他进入了一个大型的、稳定的建制之中,也就是说,尽管事业的意义充满疑问,他仍会带着渴望的眼神关注着一切,毕竟任何机构都会有自己独特的雄心。这一领域的领袖人物既享有学术荣耀,又有了领导的业绩。那些居于高位的人交付给初来者"终生的事业",由此而让他们"初现身手",但年轻人所有的卤莽和批判精神很快就会被一扫而光。如果世纪末的颓废情绪被人们描述成悲观、过分考究、虚弱、片面地美学化、堕落,那么就不应忘记,其中也特别包含一种逃避——逃避到成就中。在歌德时

代,门徒面对古典的“关于美的知识”,表现得多么与众不同!那时,有学者陈旧的观点和神学家腐朽的霉味,但没有贪婪的欲念。那时,威廉二世时代的语文学巨大的成就昭示着集体性,这一成就已难再得。这种成就汇成文集,能宽慰学者们的心,哪还需要向他们再提出什么要求呢?

但是,“古典”成了什么?既然人文主义依赖于古典,那么人文主义走向了何方?既然古典从来就不仅仅是古典语文学家的研究对象,就永远也不可能是。旧式的语文学家亦即旧式的人文主义语文学家们是专业人士、编辑、词语解释者、收集人、博学之士,但绝不是真正意义上伟大的人文主义者。他们介绍该方面的知识,却站在文本与读者之间提出这样的要求:“首先要学习历史性地思考!”年轻的尼采迫不得已援引了歌德的朋友、语文学家沃尔夫(Wolf)对语文学知识“爱好者”所作的结论:

> 假如他们发觉自己独具天资,能熟知先辈的思想或者达到他们的思想境界,并了解他们的生活状况,那么,与那些一辈子只愿为先辈们充当翻译的大多数人相比,通过对这些最优秀作家的一知半解,他们获悉了更多有关那些强有力的人物和伟大典范在思想和行为上的丰富多彩。

这里所指的人与温克尔曼为之辩解并称之为“世人”的那类人相一致。但是,在青年尼采的时代,他们到哪里去了?文科中学里的人文主义正四处传播。尼采说:“我还从未在德国的文科中学找到可以自诩为‘古典教育’的蛛丝马迹。”库尔提乌斯(Ernst Curtius)说,对更多的有教养之士而言,以合乎时代精神的历史样式传承古

老的理想当然高尚。两方面都难以挽回局面，公众与古代之间的裂痕不断加深。在十九世纪九十年代的改革之前，语文学家的研究早就不具有对民族整体的教育功能了。然而，最主要的是，精英在哪里？最后，新古典主义和新浪漫主义文学运动承担起介绍精英的工作。作为其开路先锋，除布克哈特（Jacob Burckhardt）外，尼采也不应被遗忘。

尼采并非专职的人文主义者。但是，唯古典语文学家才会有人文性的深刻自我反思。同时，作为一位哲人，尼采撕裂了他那个时代的表象。“只要历史服务于生活，我们愿意为它所用。”这句话出自第二篇不合时宜的沉思：《历史对于生活的利弊》（*Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*，1874 年），没有哪句格言比这句更具人文主义气息。不过，尼采所谓的“人生”是一个有关人生的极其令人讨厌且具有挑战性的概念。尼采不想倒退，也不想达到已消逝的德国古典时期的和谐。他很快就将教育问题远远抛在脑后。在此期间，他如同一个医生坐在“已瘫痪的时代”的病床前。只要他将直接、有效、生气勃勃地蔓延的典范与不断发展的史学化进程相对立，他就能与以前的德国古典时期相融合。时代的痛苦对他而言就如同无害的欲望在过分膨胀。对付的方法是用这样的解毒药：非历史性的和超历史性的解毒药。但是，这不值一提。一个全方位的治疗方案似乎浮现在他的脑海里。

《我们语文学家》（*Wir Philologen*）是第二篇《不合时宜的沉思》（*Unzeitgemäßen*）的补充，计划作为第五篇《不合时宜的沉思》（大约 1874/1875 年）。这份论文拟订了研究古典主义和古典语文学家的教育诉求。有两句话可以作为这个问题的核心：

1. 所有较高层次的教育必定是历史的教育。

2. 古希腊和罗马史作为古典的历史,有别于其他所有历史。

即使今天,古典语文学仍然要竭力完成将这两句话合二为一的任务。

尼采的笔记记录了浮现在他脑海中的思想:“唉,古典语文学的历史是痛苦的历史。”“若论及古典语文学的学术性,那么,古典语文学从未触及根本性的问题,从未将语文学本身视作问题。”尼采要求“未来的语文学家”“绝不能越过古代,绝不能占有古代,绝不能将其只当作历史兴趣的对象”。

尼采在古典语文学史中未占一席之地,因为他缺乏卓有成效的成绩。因为,即使是“狄奥尼索斯的精神”,只要在古典语文学中存在,也没有必要等着尼采来当发现者。专家,尤其是考古学家,对此的了解比尼采多得多,而考古学的东西对尼采而言完全陌生。当然,这方面的知识不会带来浪漫主义哲学的兴奋,也不是创造性的知识。就算没有尼采,洛德(Erwin Rohdes)也能写出《魂灵》(*Psyche*)。洛德并未引用尼采的东西。假如要撰写一部德国人文主义史,洛德应当享有一个较高的地位。如同熟悉歌德、蒙田(Montaigne)和温克尔曼一样,尼采非常熟悉古代。歌德、蒙田和温克尔曼对尼采而言,始终是近在咫尺的典范、例子、希望、机会,但有时也是有创造性的误解。这一切都是赠与尼采个人的。宛如一只洁净的水禽,尼采翱翔在时代浩瀚知识海洋的洪流中,却未被沾湿。尼采,过去是里奇尔(Friedrich Ritschl)忠实的学生,莱比锡讲席的希望。尼采的评论风格是那么轻松自如:“‘逍遥自在的众神们’:这

是世界在情感上得到的最高境界的美化，可生活是多么艰难。”（摘自《我们语文学家》）这仅仅是众多句子中的一句！在其他古典语文学家那里找不到可与之比拟的。

尼采的同时代人维拉莫维茨的情况却相反，尽管他比尼采多活了不少年。维拉莫维茨是否属于德国人文主义者，他扮演何种角色，这不是个容易回答的问题。在他的时代，他是古典语文学最后一位大师，而在我们的时代，他则是正处于终结时期的历史主义中的杰出人物。

不过，古典主义的理想剔除一切。库齐乌斯再也无话可说。所有能唤起对遥远的“希腊众神”回忆的东西都被抛弃了。如果库齐乌斯的语言有别于尼采，您不要惊奇：

> 应当给予这个男孩建立在经验之上的信念，希腊语远远不只是一门语言，在那里，一些英雄们生活在遥远、美丽、春天般的世界里，满是悦耳的声音和欢歌笑语。光芒之下，古老的希腊（Hellas）成了童话的国度，雅典的城堡几乎不亚于斐亚克（Phäaken）的岛屿，希腊历史成了一部表现英雄气概的历史，波斯战争不亚于对伊利奥斯（Ilios）的争夺。但是，这是虚伪的、做作的光芒，我们的男孩有权得知真相。最终，真相比任何美丽的幻想更宝贵，因为——

我们急切地想知道如此说法的理由，维拉莫维茨继续说道，“人们自己制造了疯狂，而真相属于上帝”（《希腊文读本》引言）。个中真相，我们马上就会知道。

正因为如此，作为一位古典语文学家，维拉莫维茨才更为重要。

研究文本的基本原则，各种各样的传本史——传说、人物、宗教，对不可估量的研究对象的形形色色的推断，都取决于从荷马到罗马帝国崩溃时期的文化的统一性。据此，维拉莫维茨规定了古典语文学的任务和目标，这对已崭露头脚的个别研究而言，始终有特别的意义：所有的一切和更多的东西都将我们与维拉莫维茨的名字连接在一起。

但是，维拉莫维茨的重要性还远不止这些：维拉莫维茨完成了使命。维拉莫维茨从一位古典语文学的博学解释者和行家，成了一位更高意义上的解释者：古典语文学的传播者和宣告者。这位学者既是古典语文学的解释者，也是古典语文学的传播者。解释是语文学的方法。语文学者的手艺是天生的形式，实业时代的学术是个人的权力和影响范围，方法本身成了最具个人力量的扩张。解释者成了某种教义的信奉者。这些解释既没有成为关于信条的解释，也不会把解释形式当作信条，但这些解释既有多种式样、光彩照人，又显得简单而统一。因为，不管影响范围的广度如何，信条模式仍属普鲁士的容克贵族。

不过，这种信条会从“我信，因为荒谬”（credo quia absurdum）中获取狂热性。这信条是什么呢？它要争夺什么呢？古代科学的辩白，诉诸历史的身份，绝望的整全要求，无望的琐碎研究以及后蒙森时代的组织野心——古典学理应变成宗教。维拉莫维茨几乎下了论断，古典学术已经成为宗教：

> 哪怕仅仅谈及这点——个人在面对非同寻常的研究对象时表现出的理解力和学习能力的不足——人们都感到害怕，因为，古典语文学家怎样面对古典语文学？难道永恒应当以

凡人为准？……倘若古典语文学家将他的眼睛从狭隘的日常工作转而面向学术的崇高，他就如同在灿烂星空的夜晚那样陷入肃穆的宁静中。他的内心深处感受到万物的庄严、无限和一体。他必定谦卑地告诉自己："你这可怜的人，你是什么？你能干什么？"

但是，当新的一天来临，古典语文学家又被召唤：

起身吧，你，起身干活，干你这一天该干的，否则上帝为何会赋予你生气勃勃的创造力？干活吧，你会由此而融入永恒和无限。

这里宣扬的是宗教意义上的虔诚，并非对古代，对柏拉图、索福克勒斯或荷马的虔诚，而是对自己学术的一种行为或观念（这是相同的）虔诚！这种态度是人文主义的终结，研究对象并没有包含在语文学中，如同数字包含在数学中那样。或者，确切地说：假如是人文主义的终结，那么在维拉莫维茨那里就不存在思想和人格之争的魅力。我不相信，他的著作足以为此下一个定义。假如我自己谈及这些，我难免会担心，我的报告会使用一种过于个人化的措辞。

维拉莫维茨不喜欢"古代"这个词。不过，为了自己古代学术的统一性，他坚持古代的一致性。为了自己的学术，波恩的大师乌瑟纳尔表现得更为彻底。在其1882年的演讲《语文学和史学》（*Philologie und Geschichtswissenschaft*）的草稿中，[①]乌瑟纳尔对取消

① Hermann Usener, *Vorträge und Aufsätze*（《讲演与论文集》），1907，页3。乌瑟纳尔在演讲结尾谈到古典语文学时，称其为"史学的先锋"。

语文学学科的特征没有顾虑,一心想着将其作为"艺术训练",作为所有史科的基础,比如法学史、语言史、宗教史,以此证明它的必要性。古典语文学家的职责就是充当"精神科学的先锋",因为每一门精神科学都建立在阐释的基础上。但在实践中,这份对于深入发展史学极具典范意义的草稿,已被人遗忘。而这一实践却如此鲜明地表现在维拉莫维茨身上。因此,第一次世界大战前,人们在维拉莫维茨身上清楚地看到了具体的思想形式,并作为唯一可能的形式,完成了博厄克赫开启的工作。不过,这个解决办法属个人行为,几近不合理。

就古典语文学本身而言,要从世纪之交僵硬的思想中挣脱,有三种可能性。第一,为了学术,放弃古典理想。维拉莫维茨的行为就是如此这般矛盾。第二,为了古典理想,放弃学术。但这违背了学术的职责。文学家就是如此作为的。最后,尝试着将两者合二为一。耶格尔就如此。

与盖奥尔格圈子的改革倾向相反,耶格尔的"第三次人文主义"不是源于顿悟,而是企图经过自我反思实现更新,挑战性且又纲领性地将古典语文学转变为学术。耶格尔及其思想在多大程度上与时代的大众倾向并轨,比如新古典主义或者之后迅速显现的、在政治崩溃中产生的各种内省和反思,在此不作探讨。

革新的第一步是,将古典语文学再次与史学分开。自博厄克赫以来,古典语文学就与史学紧密相连,直至自我瓦解。所以,耶格尔追根溯源到博厄克赫,他再次尝试从思想上使古典语文学以自身为准。但是,古典语文学又不应当丢弃它的史学特征,所以,耶格尔的尝试最初还仅仅是要求。但是,与此同时,人们用精神科学的概念"文艺复兴"——更多是布尔达赫(Burdach)意义上的,而非布克哈

特意义上的——来抓住人们所需的要领，以便自己能至少是纲领性地从历史的围墙里解脱出来。

耶格尔1914年在巴塞尔就职，他的首次讲演完成了古典语文学与史学的分离。①这份讲稿结构单薄，也没有脱离时代的桎梏。此文以语言为出发点得出了如下结论：

> 本质在于强调“认识”所缺乏的“理解”这个词的意义。我们认为：历史试图理解，目的在于认识。古典语文学的认识是为了理解，为了理解古老文化的某些永恒价值。所有价值的中心在于独特，古典语文学家就是与这些内容打交道。

德国古典语文学重视这一新要求，谈到这一点时，他的语调正式而庄严：

> 有关古典时代的学术被指定为这一财富的牧师和守护者，它必须具有更强烈的文化感，这是文艺复兴时期这个学科存在的根本所在，洪堡和歌德时代如此，而且应该永远如此。

第二步以文艺复兴思想为基础：“每一个充满内在活力的时代都与恒久的人类价值建立起一种新的、创造性的关系。”（《古代》[*Antike*]，1925年）耶格尔1934年的《教化》（*Paideia*）——副标题为《型塑希腊人》（Die Formung des griechischen Menschen）——的第

---

① Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*（《人文主义的谈话和讲演录》），Berlin – Leipzig，1937，页1以下。

一卷以这一观点结束。希腊语 Paideia 就是指希腊人的教育理想，这里所说的培养、教养、青年教育、人性、献身于古希腊城邦、传统、文明和文化等，指的是同一个意思。文艺复兴时期强调实用性，阐述和研究古希腊教育便有如下职责，即实现即使不是同一也是类似的理想，并建立两种教育之间即古代与现代之间的新型关系。古典语文学具有了双重角色，新身份是古希腊式教育，旧身份是史学，以此成为古代和我们未来之间的中间者。新人文主义的核心是：古典学的职责不是外在的，也不像以往那样仅仅涉及相关对象，而是关涉自我，在“我们精神存在的文化史基础意识”之中实现自身。因此，从某种意义上看，第三次人文主义与历史主义形形色色的二流表现形式并行。这种历史主义本身意识到，自己具有的历史意义主体在历史中衰退，只有在本身的历史问题之中为历史的理解塑造新的客观领域，以追求一种自我认识。

“第三次人文主义”似乎要么以《教化》一书站稳脚跟，要么以此衰落。在古希腊的教化之光重新照耀下，希腊人的形象以威严的风格登场而过。在这一光芒之下，许多从未显现的[东西]展示出来，其他事物因此而黯然失色。这本书的功劳在于以统一的、具有教育意义的角度提供了古希腊的全景。不过，有两个问题尚待回答：第一，耶格尔是否真的在希腊文化里发现了古希腊教化的核心，“教育”是否并非本意；第二，在我们由原始古希腊教化所推导而来的教育之中，在我们的教育意识之中，我们是否亲身体会并感受到其中本质的东西。对这两个问题都可以给予否定的回答。①应该采

---

① 参 Bruno Snell 编，Werner Jaeger, *Paideia*（《古希腊的教化》），Göttingen，1935，页 331。Horst Rüdiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus*（《人文主义的本质和演变》），Hamburg，1937，页 279 以下。

用哪样的方法呢？我们与古代的关系并没有因为古希腊教化的中间角色而变得更直接。如果说以前的古典语文学仅仅充当古代的中介并表现幼稚，那么，耶格尔的古典语文学则介绍古代，以求反思自身。谁若没有采取这种姿态，那么，在古希腊教化的光芒下看待古代就如同隔着一层面纱——一层我们自己的面纱，它会遮蔽我们，使我们也看不清《教化》自身。①

由此，我们再次接近瑙姆堡专业会议上讨论的“古典”问题。因为会议最后讨论的是：是否可能以新的感受或新的希望寻找重返古典之路，不再是出于某种历史的兴趣。与之相关，我尝试描述的这种回返，亦曾成为德意志精神的短暂现实，但现在已经成了问题，而且迫近眼前。由于参会人员的讨论已借用德意志精神的名义，这已超出我的评断能力，请允许我就此打住。谈论新近发生或将来之事，须是那些有此资质之人。

你们会失望的。他为什么不干脆告诉我们：听着，曾经有古代吗？但是，事情是这样的，并非将古典语文学史视作古典就算完事，没有保留，也毫无疑问。那么，另一种情形应该是怎样的呢？古典语文学已经完成了自身的塑造，终如所愿，成了古典的守护者，可这一学科最后却陷入了与我们伟大的智慧、诗人和哲人的争端中。谁会去责怪古典语文学的光辉在伟大的古代智慧的烛照下不幸黯然失色？人们不可能将这个古典学视作学术研究对象，消融在思想史之中。倘若这种古典学有意义，人们就必须去描述、领会和理解它，它必定会具有灵魂和形体。不过，迄今为止，这些事情仍属他人，与

① 在此期间，具有重要意义的第二卷出版了。不过，只有在第三卷出版后，才能对第二卷作最后的评判。我们暂且在《古希腊的教化》这本书中拥有了唯一现代的希腊思想史。

古典语文学家不相关。谁若在这一点上是大师,定不会对其他事情感兴趣。人们没有在歌德那里找到有关文本问题以外的内容,却在古典语文学家那里去找有关古典内容之外的东西。那么,难道从现在起语文学家应当不涉及其他问题?肯定不能如此!毕竟,正如摆在眼前的事实所表明的,语文学家不可能摆脱这些与古典相关的问题。我们已经明白,这样下去会导致什么样的结果:害怕细节(Vestigia terrent)。这一困境一直存在。但愿人们能原谅语文学家。作为纯学术,古典语文学的历史有可能更值得肯定,有可能更能赢得赞赏。但是,我不会让你们产生这种看法。

不过,我的报告不会因此而局限于消极一面,也不会局限于我不喜欢的一面。请允许我以一种更宽泛,在我来看更烦琐、更严肃的方式结尾,尽管有这种危险——我会说一些非专业的话。在此,我仅打算根据个人感觉来谈论问题,并有意识地跨越学科规定的立场界限。正如大家在我的某些表述中已察觉的那样,在我看来,在我们的古典与古代的古典的关系中,前文所提及的那些解决方法,自发性的东西仍然不足。事实上,伟大的德国古典与古代的古典之间存在联系,但从"古希腊教化"中无法发现这种联系。这种联系也超出了思想史所能指出的内容,而且还是无意识的,又远离传统,文学证据的回溯与旧瓶新酒的做法亦不相关,更谈不上与"文艺复兴"相关。①

---

① 有关希腊古代与德国古典文学时期的关系,参 W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit*(《希腊文化与歌德时代》),Leipzig,1936(*Erbe der Alten* Bd. 26)。有关文艺的古代和古典主义,参 K. Bauch,"Klassik - Klassizität - Klassizismus"(《古典-古典品质-古典主义》),载于 H. Schrade, *Das Werk des Künstlers*(《艺术家的作品》),卷一,1939/1940,页 429。E. Langlotz, *Griechische Klassik*(《古希腊的古典》),Stuttgart,1932。

请允许我首先简要地回忆古希腊的文学史。

从思想史来看,索福克勒斯的肃剧已是阿提卡肃剧的巅峰之作。但就索福克勒斯本人前后的肃剧发展而言,他亦算是居间者,与法国和我们德国巅峰时期的戏剧风格没什么两样。索福克勒斯是地地道道的[雅典]古典作家,介于老天才埃斯库洛斯与欧里庇得斯之间,后者在某些方面略显矫饰,带有“浪漫主义”风格,也是泛希腊文明的先锋。正如在法国和德国的古典文学时期那样。因此,在索福克勒斯那里出现了这个问题:[雅典的]古典是怎样形成的?

古典作品的诞生首先得经历负面因素:限制、纪律、放弃。在索福克勒斯那里,取悦观众的手法已消失:车子、华丽的打扮、带翼手的推车以及所有那些古歌剧特色的东西都已消失。埃斯库洛斯的显灵,召唤鬼神以及所有宗教仪式都已不见;同样不见踪迹的还有斗狠的面具,异国风情之物,雅典娜主持下的战神山会议,戏剧中的宗教仪式的现实价值,戏剧的义愤言辞中的圣化体验之类的新奇魔法,舞者服装的魔力,演员通过对话、音乐和诗歌而产生的影响力。歌队的作用减小了,相对于以前那种过度兴奋的激情,这时演员的出场和行为举止都中性化了。重要的是,演员不再穿古风式厚底靴——这里不是指踩高跷,而是指戏剧中用来增高的鞋。菲狄阿斯(Pheidias)用于造型艺术的手法,索福克勒斯拿来用于戏剧。

埃斯库洛斯笔下的报信人形象丰满,心中对传达的信息信心满满,他所讲的每一个语词都优雅高妙,来自更高的世界。在索福克勒斯那里,报信人越来越成为一种反映内心骤变的外部工具。埃斯库洛斯的《俄狄浦斯》(*Ödipus*)仅存残篇,剧中的报信人为给三岔路命名需要最稳妥的准备。因为,对肃剧而言,命名已成为一种信号,必须由此发现俄狄浦斯,他自己正是他要追踪的人:

这样我们到了三岔路口
布满车辙的道上,在此
三条路汇合、经过……

在索福克勒斯那里,相应的发现不再是报信人带来的,而是通过不知情的母亲和不知情的儿子之间的对话。在几乎犹豫不决、自我挣扎的言辞中,非同寻常的事情发生了,但语言避免了任何强烈的表达,朴实得几乎没有任何修饰:

俄狄浦斯:你好像是说,拉伊奥斯被杀时在一个三岔路口?

伊奥卡斯特:故事是这样;至今还在流传。

俄狄浦斯:宙斯啊,你打算把我怎么样呢?

伊奥卡斯特:俄狄浦斯,这件事怎么使你这样发愁?

俄狄浦斯:你先别问我,倒是先告诉我,拉伊奥斯是什么模样,有多大年纪。

伊奥卡斯特:他个子很高,头上刚有白发;模样和你差不多。

俄狄浦斯:哎呀,我刚才像是凶狠地诅咒了自己,可自己还不知道。(罗念生译文)

若埃斯库洛斯属古风风格,那么,索福克勒斯则属于古典时期的自我认识,那些已有的、流传甚广的套话如“静穆的伟大”、悦耳的声音、兴奋而又克制、热情而又平和、束缚而又自由——可能还有更多的表达,几乎不可能用这些表达来澄清个别和特定的东西。情况并非总会如此绝对,似乎索福克勒斯那里出现的恐怖的东西少于

埃斯库洛斯。为了能在消极因素背后获取积极的因素，人们或许会说：[雅典的]古典的生命力在于它拥有的独特技艺和方式——比如情节、语言。古风的激情不可抑制地爆发出来，古典的激情则为了内在的充实而克制，为了内在的丰富而外表简朴。同时，诗句因此变得独特，变得古典而庄严，同时，克制的激情在戏剧场景的进程中占据了一席之地，并在其中一处又一处地出现。"合唱中间插入情节"（或称"场景"）的古典形式场景中不再有停顿，而是随着剧中的基本精神线索按顺序变换。不妨回想《安提戈涅》(*Antigone*)的开始部分——两姐妹之间的争端。表白、追求、拒绝和反向追求，同样是徒然的，情节前后紧随，而场面以起始的扭转结束。在很短的期间内，最明显的争端就表现出来了：这一场面不仅区分出两种性格，而且使两种人的生存方式陷入越来越尖锐的对立和不协调。人们可以在其最纯粹的形式中发现类似的特征——我怀疑人们在这方面定能大步迈进的说法——如歌德的《塔索》(*Toquarto Tasso*)之中便有类似的特征。无论在何处，揭示——使隐藏的显现出来——都是戏剧性事件的内在形式。

但是，难道我们仍然守候在"精神科学"的领域内，死守文学史的实证方法？如我所见，情况完全如此。例如，人们只是在《塔索》中发现了那种独特的希腊式对话：在渐进的情节突然以令人惊奇的方式转入悖论时，这种对白出现了。"对话"亦即为增加紧张气氛而使用的交锋对白，是阿提卡肃剧特有的艺术形式，它在索福克勒斯那里发展为内心决断最具表现力的方式。这一方式几乎未被法国古典肃剧采用（如果有的话，也是以另外一种方式：即法国的喜剧），但在《塔索》中，这种方法表现得更明显，超过了显得更希腊化的《伊菲革涅亚在陶里斯》(*Iphigenie in Tauris*)。不妨仔细看看下

面的场景(第二幕第三场):

安托尼奥:一个狭隘的心胸居然会有许多高贵精神!
塔　　索:这心胸还有可以发泄不快的地方。
安托尼奥:老百姓也会用话语发泄感情。
塔　　索:你和我一样都是高尚的人,那就请出示证明。
安托尼奥:的确如此,然而我知道我在什么地方。①

在这里,作为交锋对话的桥梁而重复使用的肃剧概念,“心胸”、“发泄”、“老百姓”和“高尚的人”,在我看来均没有法国式的特点,而更多地以索福克勒斯为榜样。

塔　　索:我们一起去,那儿有我们的用武之地!
安托尼奥:你不该强求别人,我不跟你去。
塔　　索:懦夫才喜欢用这种借口推辞。
安托尼奥:懦夫只有在万无一失时才敢对人威胁。
塔　　索:我乐于放弃这种安全的庇护。
安托尼奥:你自己丢脸可以,可别损害这地方。
塔　　索:请地方原谅,我咽不下这口恶气。

这里的“用武”、“懦夫”、“地方”有同样的作用。

同样的内容在重复,一场阴谋诡计在酝酿,两位女士的二重唱

---

① [译按]歌德《塔索》译文参杨武能、刘硕良(主编),《歌德文集》第八卷,韩世钟译。河北教育出版社,1995。

(第三幕第二场)以古希腊的格言结束:

公　　主:如果理该这样,那就别再问我。

莱奥诺蕾:谁能下定决心,定能战胜痛苦。

第三个例子是第四幕第二场,即胜利者与她的男朋友的对话,她以令人惊奇的方式劝说他,结尾令人迷惑:

塔　　索:我走后会不会失去君主的恩泽?

莱奥诺蕾:不用担心,他宽宏大量。

如此风格的对话场面虽并不激烈,仍有落入矫揉造作的风险,与希腊典范相比,几乎不再是古典风格,而是古典主义。①

就此而言,我们仍然停留在历史可证实的界限内。形式的东西并未使我们觉得有多难理解。当我们着手研究比如德国古典文学和古代的古典肃剧的表现方式和本质之类的问题时,事情却开始变得棘手。

我在这里选择歌德的《塔索》而非他的《伊菲革涅亚在陶里斯》,是有所考虑的;出于同样的原因,我没有从席勒的戏剧作品中选《华伦斯坦》(*Wallenstein*),而是选了他的《德梅特里尤斯》(*Demetrius*)。因为,研究古希腊肃剧——尤其是《俄狄浦斯王》(*König Ödipus*)——在席勒《华伦斯坦》的时代意味着什么,

---

① 更多的例子见 E. Oberbeck, *Die Stichomythie im deutschen Drama*(《德语戏剧中的轮流对白》),博士论文,Göttingen,1919。

已是人所共知。在此,我们不是为已知的信息获取更多的证据。这也是为什么我们不去探究克莱斯特(Kleist)的《居伊斯卡》(*Robert Guiskard*)的原因。但是,歌德在创作《塔索》时,没有根据这一问题去彻底研究《俄狄浦斯王》,同样,席勒也没有将这一研究用于构思《德梅特里尤斯》。

索福克勒斯的《俄狄浦斯王》笼罩在双重的肃剧色彩之下,这种肃剧色彩同样在两个氛围内以戏剧为中心。其中,第一层即内在的表象是俄狄浦斯天生就有的,没有索福克勒斯的加工就存在,始作俑者是德尔斐神谕(Delphi)。俄狄浦斯不可能认识自己的真实身份——拉伊奥斯(Laios)的儿子。第二层是俄狄浦斯在戏剧中要扮演的角色。毕竟,绝大部分内在情节是要他陷于一种自我的表象、一种幻想。作为被追踪者和被威胁者,俄狄浦斯的形象本身必须能制造这种表象,以维持第一层天生就有的表象。

与俄狄浦斯的双重表象相似的著名肃剧形象很少。不过,席勒的《德梅特里尤斯》就是这样。一开始,德梅特里尤斯就与俄狄浦斯一样,处在一种天生就有的表象和不幸之中,区别只不过在于:人的本性和人的阴谋替代了预言。按照德梅特里尤斯所知和所感,他自己是沙皇的儿子。如俄狄浦斯那样,他也必须发现自己的出生秘密。但是,那种将俄狄浦斯从固有的表象和幻想中解脱的自我发现,却让德梅特里尤斯卷进了有意安排的表象。设若神明高于自己,他会更加相信自己的行为。这在古代是没有的。在内在的、唯他独知的真实和外部样式之间开始的游戏,恰好与《俄狄浦斯王》的方向背道而驰。在古希腊戏剧里,游戏在内在样式与从外部围绕的真实之间进行。在两出戏剧中,都只有一个唯一活着的证人。俄狄浦斯违背自己的意愿呼唤这个证人来证明,而德梅特里尤斯却干

掉了他。同样,在《德梅特里尤斯》里,母亲和儿子之间的场景几乎是伊奥卡斯特场景的逆转。在席勒的戏剧里,主人翁以犯罪的自我掩护结束了生命,而不是自我表白。不过,在逆转中显示出某些相似——假如人们不怕将比较延伸到普遍性的话。尽管有不同之处,问题的相同性仍然不变:自我迷失是肃剧发生的核心。

在歌德的《塔索》中,幻觉与表象的显现是内在的情节。即使塔索自己也并非最后要成为的那个人:他辱骂所有对他好的人,凌辱他认为最高尚、最完美的东西,直到最后他凭一己之力营建的表象大厦崩塌,还击垮了他。与《俄狄浦斯王》相似,开始与结局恰是正反两面的对立:开始是被称颂的人,甚至是所有人的拯救者,最后却遭到所有人排斥。《塔索》的开始和结局也如此,塔索戴上花冠,象征最高的荣誉,放逐却是极度的毁灭。在两种状况之间,时间和地点统一,并严格以古代典范为准则,超自然魔力的相互作用不停地发展,并不断增强。在《塔索》中,虽然这更多是一种内战的相互作用,且主观的氛围强于《俄狄浦斯王》,但是在《俄狄浦斯王》中,也不能全部忽视主体性:妄想被追踪,假想被敌人的世界包围,也是一种表象——俄狄浦斯卷入其中,并且越来越失去自制力。俄狄浦斯先与克瑞昂(Kreon)抗争,后与特瑞西阿斯(Tereisias)抗争,同样,塔索先与安托尼奥抗争,后与公爵抗争。没有根据的怀疑越显而易见,两个人就越盲目地陷入假象。两者的周围都营构了一座表象大厦,在《塔索》中为此使用的“精心编织的谎言”,也将俄狄浦斯的妄想恰当地表露出来。

不过,歌德绝没有想到俄狄浦斯。塔索被追踪的妄想,从他生平最细小的表现中被挖掘出来。对歌德而言,生平的东西从来都不是零星、分散的,也从来都不是偶然的,所以,也不容低估

《塔索》中生平的东西。然而，在歌德那里，塔索的妄想病态成了伟大灵魂的巨大危险。病者与鬼怪的对话在歌德笔下成了较高意义上的对话。塔索的生平纷繁复杂，纠葛不清，其中的塔索爱情便有“双重意义”——作为对不可把握之物的追求，这种“双重意义”在歌德笔下已归属高层次艺术及其诸如此类的东西。

然而，用歌德自己的话说，“在《塔索》中，一切都是内在发生的”。他担心，从外部不足以清楚明了地表现戏剧的内涵。《塔索》终究并非主观精神紧张的肃剧，也非“维特的升级版”，但也充满戏剧冲突，对比鲜明，还有大小调之间的变换，并正因这一切，它显著地在形式和意义上都演变成戏剧性事件。依据不同的调式，不妨比较那种美好、危险又富有诗意的自恋、自我吹嘘的表示，如戏剧的开端：

> 我要在那儿独自漫步，那儿
> 没有眼睛让我记起不该有的幸福。
> 一条明澈见底的清泉忽然在
> 似镜的水面，映出一位
> 头戴美妙花冠的男子，

（可以听出，自恋者的象征在此犹如和声轻轻地弹奏出来！）

> 他在树木和岩石之间的倒影里
> 沉思着休息，那时我就看到
> 耍魔术似的水面上显出

乐土一片。我要默默地扪心自问：
这位男子是什么人？是旧时代
的青年？怎么戴着这么美丽的花冠？

关于“乐土”，谁若懂得古希腊遗产，谁就知道，那意味着什么：置身英雄中间，进入永恒典范的孤独和神话世界。快要结束之前，作为反面形象，与其说是被驱逐者的自恋的象征，或者不如说是未被驱逐者的自恋，体现在借由魔法出现的先兆之中。在此，还有对生平细节的着重强调：

我准备梳妆打扮前去，穿上朝
圣者或牧羊人的破旧上衣。
偷偷溜进城里，那里熙熙攘攘的
人群，容易把一个人蒙混过关。
我将迅速赶到海边，就会找到
一艘上面搭乘好心人的小船……
孩子们奔过来争相观看我这个
蓬头散发、神情沮丧的陌生汉……

塔索肯定缺乏古代神话的象征力，缺少众神和他们的统治作为尘世间的对立面，因此也缺少古代意义上的永恒性和人类具有普遍意义的东西。不过，虽然承认重心转入内在，承认神的规则替换为社会的、道德的规则，但是，在如此变换的世界之内仍然产生了永恒的东西。德语戏剧中还没有哪部戏剧像《塔索》这样接近古代的风格。即便《塔索》里的肃剧元素并非古代意义上的命运，仍具有精

心编织的关系网,不容回避(歌德自己解释为“天才与生活的不均衡”),正如剧情的深入发展所表明的那样。但是,在如此强迫——随即而来的最终跌入“认识你自己”——之下,亵渎神灵才真正具有古代意义,这也正是索福克勒斯的风格。因为,在《塔索》中,未经许可之吻并非单独的塔索轶事的社会事件(如穆拉托尼[Muratori]所说),而是逾越所有尺度的标志。在此,意义在对照中显现:如果一开始拒绝戴花环的胆怯表明无限的屈从,那么,拥抱不仅意味着触犯礼节,而且是无限制地超越了用社会准则可以确定的一切。安托尼奥指出,《塔索》中有不少“浮士德式”的特征!

> 接着他想抓住一切,保住一切,
> 接着他想到什么,就要立即办到。

如同索福克勒斯的俄狄浦斯,表象已被动摇,信念已被剥夺,在结局之前突然上升为亵渎神灵。所以,《塔索》的那种超越——古代意义上的亵渎神灵——突然出乎意料地出现在相同的地方。

(人们见到古老致谢标准的回归)

> 塔索:当葡萄酒滋滋地冒起泡沫,
> 酒杯的边缘岂能把它拦住?
> 你的每句话使我感到幸福,
> 你的每句话使你的眼睛更加明亮。
> 我感到自己内心深处有了变化,
> 我感到自己卸下了所有苦难,
> 像神明一般自由,这一切都归功于你!

俄狄浦斯：但是，我认为我是仁慈的幸运的宠儿，不至于受辱！

幸运是我的母亲；十二个月份是我的弟兄，他们能划出

我什么时候渺小，什么时候伟大。

这就是我的身世，我绝不会被证明是另一个人；

因此我一定要追问我的血统。（罗念生译文）

与索福克勒斯一样，歌德在亵渎神灵之后也安排了“认识你自己！”。安托尼奥作为非肃剧性的被保护者，先是受怀疑，最后又被过分热情地认可，他与遭受打击的人并列站在一起，这与索福克勒斯在剧末安排克瑞昂与眼睛被戳瞎的人站在一起没什么两样。

安托尼奥：你如果觉得整个自己已经失去，

那你跟别人比一比！认识你自己！

但是，这已经足以说明问题。假如我再继续下去，那么请原谅：我几乎不可能再简短了。我打算使你们相信，这种方式的比较——不管它是否让人产生疑问——并非凭空捏造。不过仍可以怀疑：这还是历史的关联、传统或文艺复兴吗？或者这种相似的根源还在更深的层次？相通之处是教育、培养、具有创造性的再度繁荣，与以往一样的“古希腊教化”吗？抑或完全是自发的东西？

说到这里，在谈及古典性时，也许你们指望我最终能找到一个超历史范畴的、思想性的词语，让人牢记在心。我再次让你们失望了。得出的结论可能仅仅区分了作为传统的古典性和作为主显节

(Epiphanie)的古典性。在煞费苦心地搜寻受危害者的形象时,后一种古典性可能在短时间会起承上启下的作用。我请求你们只有一点:不要放弃和宣告,在论及人的形象时,古典些吧……形式不再是预示的手段。对我们而言,做点事比什么都不做要好些。

二 记我的中学老师

初次见面

那还是在容霍夫(Junghof)街,在校长寓所,傍晚八点。那时我还未上学。我父亲,当时是市立文科中学的校长,正等着被邀请的客人来访。门铃响了。响门铃是一件不寻常的事。我们那时还没有电铃,铃声可以穿墙而过,使得在远离按钮的地方都能听见的单调的哒哒声。我们有一个小铃铛,挂在一根铁丝绳上从高高的天花板往下垂在玻璃门前,来人正好够得着,铁丝绳上有一个白色陶瓷把手。绳索在天花板下被包在角钢里,穿孔的门壁内侧有一个同样的角钢与前者巧妙地呼应。正确操纵把手,里面的角钢就开始将门铃摇晃起来。门铃如教堂钟般造型美观,不过要小些,铃声更响亮。到访者可以根据自己的愿望使其发出不尽相同的声音,比如可以表达小心的询问,或者若铃声响亮,则显得来访者心急如焚。那天,门铃响时正好八点整。我们家的女佣一个都不在。为了表示房主的好客,我急忙脱下皮围裙,高兴地、充满期待地去迎接准时到来的客人。伯尔特(Bölte)站在门口。他那留着髭须的脸露出了喜悦的光彩,不过很快又露出深深的遗憾,多么令人失望啊!匆忙之中我没有察觉到——我那时肯定少不更事——我向他伸出了左手。该怎

么办？事已至此。此时，他想了个办法。我在老地方重新欢迎他一次。他再一次站在门前，我再一次打开门，这一次我向他伸出了右手，我们俩都满意了。

通过成功的重复来弥补丢掉的体面，这就是我们的初次见面，我得感谢他。

伯尔特老师

我们五年级时，他给我们当老师。从那时起，我们相互之间就经常打交道。他身体健壮、挺拔、肌肉发达。他是否是体操协会的成员？他衣着异常讲究，这使他与其他所有的老师在外表上迥然不同。或许，他是男士时装杂志中的人物。他的优雅不仅出自他那整洁的服装，还是他引人尊敬的特殊之处。格贝尔（Fritz Goebel）放肆无礼地说："问问费利克斯（Felix，这是他的绰号）他家裁缝的地址！"这种失礼的言语只是表明我们多么尊敬他！每当他的报告讲到最引人入胜的地方时——若没有按另一习惯中断报告的话——他伴随的动作是：用右手向里弯曲的指尖在他那光滑的也为了这个目的而稍稍向下拉长的丰满下巴上挠痒。

按照法兰克福的教学计划，我们正在学拉丁文的第二年。他和我们一起阅读恺撒的《高卢战记》，阅读时他特别强调其世界历史的意义，开拓了我们这些五年级学生的视野，第一次让我们领略了政治。他的恺撒是蒙森的天才恺撒。在后来的德语课上，他给我们讲授中古高地德语的导论，简明扼要，简直就是示范课。他自己又重新熟悉了材料。他和我们一起分析席勒的戏剧，要求我们要有最准确的概括性了解。我们哪怕仅没能好好再现一个场景，也会觉得难堪。

但是，对我们而言意义更深远的是，他和我们一起阅读有关《诗

与真》的一套读物,而且在五年级就开始了。我们用的是学校用的版本即节选本,内容就到皇帝加冕的情节。那些不必要的内容都被删掉了,包括甘泪卿(Gretchen)的爱情故事。他使用这一教材的目的是让我们关注法兰克福老城。难道他预感到老城将一点一点失去往日的光辉?早在灾难到来之前,老城就即将没落。事实上,老城区的衰败早在阿迪克斯(Adickes)时代的城市规划中、早在工业革命取得大突破时、早在修建仿古的罗马人新建筑时就开始了,也始于老桥的拆毁和大片园林的消失……由于我父亲主持主教教堂议事会,我们向来很熟悉歌德旧居。不过,现在我们开始了在那时还完好无损的老城区具有冒险性的漫步和发现之旅,我们热情地挖掘不断增加的贫困区在被损坏的外表下渐渐消失的光辉——贫困区如同土鳖一样扎根在城区里。老城在那时仍然保持原样,所以也还没有成立老城的友盟联邦,也没人费劲地提高其下降的社会地位。老城孤立无援,市民的木框架房屋还未被发掘出来,再现的幻想被赋予了最大的想象空间。不久之后,就不用穿越草地了,我们跨过吊桥、壕沟,穿过高卢斯观景台的大门,随处都能感受到年轻歌德的气氛愉悦的社交圈。威廉奢侈的建筑破坏了皇帝大街,让人鄙视。走到盐业楼旁可以停下来,研究在门拱上的年代数字,将旧的城区图拿在手边,还有海涅曼(Heinemann)画的歌德像。很快,我就弄清了内容少得可怜的教科书卑鄙地向我隐瞒的那些内容。此刻,我不再停步,任自己被迷惑,我爱上了老城。

中规中矩对市民秩序是有利的。可能出现这样的情况,我沉醉于老城的一个角落而完全忘记了该去听的坚信礼课,尽管由可爱的牧师埃勒斯(Ehlers)——一个施莱尔马赫信徒——讲授的这门课也够吸引人的。伯尔特干了什么!不过,这些并不怎么重要的影响

大概对成功的教育来说,或多或少不可避免,说不上坏作用。

伯尔特也给我们上体操课,偶尔自己也一起练练体操。但是,就算这样,他也表现得那么适度,那么有风度。他的衣服从未滑落下来。他最让我们感到惊讶的动作是在单杠上保持平衡——他的身体很少落下来。这个动作是手臂向后悬挂,整个人从头到脚后跟在水平位置上仿佛伸向了空中,当到达一定高度时,我们才能到臀部的位置保持水平,腿在第一次起跳后就落下了。但是,他却将腿伸了出去。

他这样做根本不是为了使我们对他产生钦佩感,而是使我们通过练习得到鼓励,从而自己主动去练习、自己去检验。有可能,他内心完全认同他所做、所教授的一切。后来,关于保利和维索瓦(Pauly Wissowa)的古典实用百科全书,他撰写了有关地形学的辞条,这些辞条受到高度评价,被看作是典范。阅读这些辞条,人们也能感觉到同样性格的伯尔特:一个检验自己精确性的人。

有时,我可以到他位于美因茨(Ecke Mainz)大街和维斯腾德大街相交的街角的单身住房去拜访他。后来,他搬到绿茵堡路37号。这幢位于一座旧花园内的孤零零的老房子现在还在。他的图书室整洁、有序,在他去世后,这图书室被以他的名誉教授身份赠给了法兰克福大学古典语文学院。在那里,他曾兴致勃勃地指给来访者看那些古希腊时期伟大的文本,并向他们讲解。此时,希腊地理学行家和修订者的形象已在他身上初现端倪。在一个令人难忘的春天下午,我在他那里第一次看见了梵蒂冈厄利西的(Elisch)女赛跑运动员雕像。这是关于希腊雕塑艺术的第一个印象,让我深受触动。

但是,这个伯尔特有双重性格,他“爱发脾气”。我在魏因海姆(Weinheim)做客时,我和我的表兄格贝尔(Wilhelm Goebel)在晚上睡觉前专门说到了伯尔特的“坏脾气”:关于他的不可理喻!关于他的丧失理智、反复无常!在他身上,一切都可能发生:第一节课还谈笑风生,第二节课这一切都结束了,课堂氛围冷冰冰的,让人看不到希望,所有高兴事儿都烟消云散。伯尔特“脾气糟透了”。

伯尔特为每节课要用上四个小时来准备的教案,那可称得上是艺术品!可我们事先并不知道他为教课准备的教案,往往用一个愚蠢的答案随意地毙掉他的教案。也许,他允许被问者给出一个模糊的表达,也许,在不详的气氛里,他在使用最后的教学灵丹妙药前,在他想要迅速达到的目的——学生得到内心净化——前,他都没有放弃。事情该怎样就怎样,无论是高兴还是改正错误。在这点上,他是独一无二的。我们对此没什么好抱怨的,正如抱怨暴风骤雨无济于事一样。

但是,除了我们愚蠢的回答和没规矩的举止外,他发“脾气”可能还有更深层次的原因。无须深究,我们在此已经触及了他秉性中矛盾的一面。倘若他没有如此厉害的“情绪化”,他大概也不可能具有如此这般的吸引力。

这位“乖张的人”有时候表现出极其令人窒息的阴郁,但是,他同时又是一个风趣、爱玩耍的人!

在伊斯堡(Isenburg)前面,亦即森林铁轨的尽头,有一片林中地,上面长着茂密的矮丛林。其间,人行道交叉,错综复杂,宛如迷宫。林中小道狭窄得两个人仅能擦肩而过。小径相互交错,拐一大弯,又绕了回来,仿佛重叠多次的八字形。整个城市森林没有哪个

地方比这里更吸引人,这个八字形看似突如其来,又倏忽而逝。如果是夏天,丛林葱郁,在不同高度的树木间玩阴影游戏,或许就是使这个地方成为一个狩猎联盟的魔力,没有比这魔力更诱人的了。那么,狩猎的目标是什么?

狩猎是我们的游戏,这种游戏是伯尔特的发明。我们没有在除此之外的另一个地方玩过这种游戏,这是不可转移的。今天的游戏在哪儿玩?伯尔特肯定是在目睹了这独一无二的纷乱景象时脑袋里灵光闪现的瞬间,成功地发明了这个游戏。

游戏是追随和捉迷藏,但我们是骑自行车。伯尔特也骑自行车,因为那个时候全世界的人都骑自行车。追踪者手里的武器是一两米长的树枝,被追踪者疯狂地按着自行车铃铛报告逼近的危险,大家四处奔跑开来,你推我挤。这样很危险,有人跌倒在地,于是乱成一团。茂密的丛林总是使我们能感受新的惊奇,躲起来、埋伏、袭击,无数次的佯攻。不过,这个游戏让我们觉得好玩,在我们的眼中有趣,仅仅因为伯尔特和我们一起玩。

但是,玩这个游戏的伯尔特仍然是伯尔特,他依然那么有风度。我们仓皇逃开,东倒西歪在路旁的灌木丛里,根本没有足够快的反应力摆脱追踪者的目光,怎么还能保持自己原有的模样?他呢,完全投入到那让人着迷的游戏,又总是那么超然度外,尽兴取乐而又那么高高在上。即使在游戏中,他也从未表现得遭受了那时的男士服装硬袖口的坚硬带来的不便,也从未让自己裤子上熨出的褶儿变得乱七八糟。

玩累了就躺下休息会儿,或者回到伊斯堡的饭馆,慢慢让自己从充满魔力的游戏回到习惯。

怀疑伯尔特?

大概是在六年级时,他给我们讲授《威廉·特尔》,这真是一次对耐心的严峻考验,因为《威廉·特尔》不在我们的理解范围。他讲就讲吧,没什么大不了的。也许,教学计划要求这样。但是,他还用了一篇有关这一题材的作文题目来给我们添麻烦,那就没必要了。而且这样一个题目比特尔本身更让我们费脑伤神,我们不仅要叙述内容,还要复述那个讨厌的梅尔希塔尔(Arnold von Melchthal)——这种事情不是一个六年级的学生做得了的。

我整整一个星期都不能强令自己花一点心思去考虑一下这过分的要求。星期天快过完了,我还什么也没干。星期一得交给老师。这懊恼的事情让我突发奇想。席勒归席勒!我的眼前是瑞士。我知道那个耶纳施(Jörg Jenatsch)。他也是一个解放者,一个了不起的解放者!与那个令人厌烦的特尔相比,耶纳施让人惊讶不已!在市立剧院的舞台上,特尔从来都是以正派的老实人形象登场,从未超越于此!现在,他的命运掌握在我的手中,我把特尔变成耶纳施。暴风雨即将到来,火红的太阳在一阵飓风呼啸而过后渐渐沉入了远方的地平线。这是一场猛烈的风暴,由我召唤而来的风暴。我取来安德烈的地图手册,以便我不至于因疏忽而使太阳在落日的余晖中从东方落下。为了替代老梅尔希塔尔的戏剧光芒,我在中间部分让少年梅尔希塔尔与那个陷入危难之中的男人第一次相遇。在射苹果那一幕他们第一次相遇,卤莽的冒险行为变成了激动人心、令人难以忘记的事件。我的老师伯尔特启发了我,这是我在家庭教育中不可能想到的……与迈耶(C. F. Meyer)相比,柏克林(Böcklin)

是营造氛围的典范。在同一时期,柏克林有这样一幅让人叹为观止的画作:一个瑞士步兵踏上返乡之路,在落日余晖的映衬下回到家乡的山谷。在罗斯(Roβ)市场旁的施耐德(Schneider)艺术沙龙里,这幅画挂着出售。简言之,我一下子决定,将这个年轻人第一次的世界经历和英雄经历写成迈耶式风格的小说。可惜,时间令人绝望地流逝了。我在有限的时间里完成了我的作品,那肯定是没有先写草稿就写完了小说的结尾。我几乎没有时间睡觉,也来不及将全文粗略通读一遍,周一我就将作业交了。

有一个星期之久,我想都没想我那通宵熬夜后的作品。突然,我越来越担心了,忧心忡忡地期待着下个周一老师将作业返还给我们。假使可以销毁我拙劣的作品,我会多么高兴!那一刻到了,我准备好任人取笑,将自己藏在作业本中间……伯尔特拿着作业本走进教室。他对每篇作文都谈论了一番,补充一些这样或那样的常规东西。正如大家所预料到的,他将所有作文都评为枯燥乏味、毫无新意。他为何出了这样一个题目?假如我写得和其他人一样就好了!课快要结束时,还有两本搁在那里,除了我的,还有默顿(Adolf Merton)的——据说他死于第一次世界大战。伯尔特几乎全文朗读他的作文。我觉得这篇作文非常成功:一篇双行压韵的叙事谣。太奇妙了,跟其他的作品一样,它的成功之处在于一开始让人觉得毛骨悚然,最后却让人心满意足地结束。他是怎么理解并完成这样一个不可能的题目的!与他的轻松相比,我多么可笑!此时伯尔特开始骂起来,将这篇轻松完成的作文踩到脚下,踏得一塌糊涂,弄得一团乱,然后撕得粉碎,碎片乱飞。此时,我越来越害怕。我表现得执拗。不过一想到我马上要面临的事儿,我又变得垂头丧气。默顿无动于衷地、态度友好地忍受着打击,就如同面对突如其来的暴风雨。

他这样做是对的。

现在轮到我了,但下课铃声响了。他将对我的处决延迟到下一节课?在离开时,他顺便将作业本递给了我,一个词儿也没有。我几乎不敢朝最后一页瞥一眼。那里真的有个分数,一个还算不错的分数:二到三分。此外什么也没有。什么意思?要么是给我的作品的分数,但这是不可能的啊!要么是因我离题而给的分数?可是对于离题,即使是给一个最差的分数也都算是好的了。为什么是二到三分?慢慢地我想我至少明白了一点:他在保护我。假如同学们问"他给你多少分?",回答说"二到三分"就完事了。然而……二到三分?这个分数已经深深地烙在了我的心上,我永远不会忘记。但是,我发誓再也不写中篇小说。

至今仍然如此。

他真是一个不可思议的老师。

三　维拉莫维茨

时至今日,回望十九世纪末的柏林,已是茫远,世纪之交的德意志内外的精神与艺术中心,现已是曾经的传说,最终只能重建于瓦砾和碎片之中。那时,自格林(Jacob Grimm)和拉赫曼(Lachmann)一代以来,德意志语文学人才辈出,时至今日,除蒙森(Erbe Theodor Mommsens)外,其中的伟大者少不了维拉莫维茨(Ulrich von Wilamowitz – Moellendorff)。此外还可以讲,从荷马到普罗克洛斯的研究文献之中,如今的古希腊语文学者处处都能遇见这位伟大前辈。尽管他也有错误,但从他那里,我们至今能学有所获,这点无人能及,

而且他的心志远胜于此。维拉莫维茨才华横溢,他宣告了伟大希腊的永恒,这项炙热的使命已是今不如昔,仿佛从来不曾有过一样。

维拉莫维茨意志坚定,不可动摇,已是广为人知,可从他的翻译作品、希腊语读本和80岁时所写《回忆录》中的“自况”见得一斑,这部《回忆录》写于1928年,从中我们可略知其生平。

1848年12月22日,维拉莫维茨生于波森(Posen)南省,是马尔科维茨(Markowitz)庄园主的第三个儿子。

> 钢琴上方悬挂着国王夫妇的画像,这理所当然。国王就是国王,人们臣属于国王就如同顺从上帝,犹如孩子听命于父母,献身于祖国,与之生死与共,这已然注定。陆军元帅默伦多夫(Moellendorff)——每个男孩都必须随此姓加上名字维夏德(Wichard)——为老弗里茨(Fritz)赢得了洛伊滕(Leuthen)会战。老弗里茨领养了祖父,取名维拉莫维茨([引按]这个名字的意思是威廉[Wilhelm]之子),挂在客厅里的画像上,祖父戴着“功勋章”,①这是他在埃劳(Eylau)获得的。……我们的祖父是波兰人。……对西里西亚战争的回忆多于对解放战争的记忆。②

也许,庄园生活的描写属于传记中可读到的最有吸引力的篇章。那是一个独立的世界,置身其中,无法想象学者是什么,这样一个人以什么为生。这个男孩擅长骑马,他父亲喜欢他大腿夹紧马的

① [译按]原文为法语。

② [译按]此处指德国人民反抗拿破仑统治的战争。

样子,所以看来他注定要当军官。也许是他命运中不可抗拒之“命相神灵”(他根据柏拉图《王制》结尾的神话称之为“命相神灵”),也许是勃兰登堡的骑士学院太昂贵了,而他的拉丁语家庭教师又再也不能满足他的求知欲,便向他推荐了普福塔(Pforta)中学。由此,他一生的职业和命运,无论是外部际遇,还是内心需求均已注定。1867年9月,维拉莫维茨在七年的学习后离开普福塔中学。七年的学习——几乎不可能换一种表达方式——对他而言,成为虔诚的刻骨铭心的事件,成为誓约随时随地伴随着他,在他最艰难的时刻给予他安慰。1928年,在万般绝望之际,普福塔中学再次使他产生了希望:

> 由此,普福塔中学在1843年荣耀地庆祝了它的第四个百年,修道院的献词颂其功:“主无疑在此,此处至高无上:ecce porta coeli[看,天堂之门]。”

1931年9月25日,维拉莫维茨离开了这个世界,使得他安然地避免了更大的失望。

维拉莫维茨的最后一篇论文,算是在普福塔中学自选的论题,即比较埃达(Edda)和尼伯龙根之歌。“我得了一分,在我之前,尼采是上一个得到一分的人。”他们有三年之久是分道扬镳的。尼采选的题目是忒奥格尼斯(Theognis of Megara)的格言集。我们可以将两者有关普福塔中学的描述加以比较。维拉莫维茨对这所中学有着狂热的友情,因而他身上缺乏浪漫、自省和某种未来的注疏家所具有的思考性预感。此外,两人性格相互矛盾,一个忠于自己的心愿,一个却一再违背自己,这注定两人要相互排斥。很快,两人就

陷入对立。在尼采的处女作《肃剧的诞生》(*Geburt der Tragödie*)中,维拉莫维茨认识到尼采对其学科的背叛。与之针锋相对,他也写下了自己的处女作,他的论战小册子:“未来的语文学! 回应尼采或巴塞尔古典语文学教授所写的《肃剧的诞生》”。此后不久,尼采回顾此事时说:“即使洛德的行动(洛德是尼采的支持者)也将毫无成效,因为任何解释都无法消除这一巨大鸿沟。”维拉莫维茨在后来的《回忆录》中写道:

> 尼采按我的要求做了,他放弃了教职和学术,成了预言家,专事非宗教的宗教和非哲学的哲学。他的命相神灵使他具有这种权力。他具有专事于此的智慧和能力。

恩培多克勒(Empedokles)的自我神化之路可能激发这位语文学家去弄清楚他的天才同学,而这位同学的影响将永远超过他。

在波恩,维拉莫维茨首先开始研究日耳曼学,通过波恩协会的朋友圈子,他痴迷于希腊人,并就此找到最终职业。在此,他与一些人结成了终生友谊,他们是第尔斯(Hermann Diels)、凯贝尔(Georg Kaibel)、莱奥(Friedrich Leo)、罗伯特(Carl Robert),这些人后来都成了古典语文学家。不过,维拉莫维茨与当时作为波恩大多数人的领袖和榜样的乌瑟纳尔关系并不密切。第六个学期,维拉莫维茨在柏林获得了博士学位,可是战争开始了。对战争他充满热情,但不是热衷于当兵,他一点都没有考虑当候补军官甚至当骑兵便轻易得到的好处。他步行参加了近卫军团,长时间训练,没完没了地长途行军,最后倒在巴黎城前,直到“解脱的时刻”来到:列队出发到车站……他理所当然地成了预备役军官,是为了——只要规矩许

可——离开。在第一次世界大战中,在佛兰德(flanrisch)前线后方,在作战争报告时,他质问身边集会的将军:谁是战争罪人。

1872 年或 1873 年,维拉莫维茨到佛罗伦萨、罗马和希腊旅行,“然后为蒙森工作(!),蒙森在那不勒斯设置他的大本营(!)”。维拉莫维茨与这个伟大的创建者来往甚密,成了其崇拜者,后来成了他的女婿,尽管他对蒙森也有所批评。维拉莫维茨唤起了蒙森对从铭文中复活历史的兴趣,促使蒙森思考希腊的城邦法。他心里想着这样一件未来的任务:城邦法会替代正在灭亡的“国家古物”。为了庞大的共同研究对象,蒙森认识到跨越国界和学科界限合作的必要性:复兴古希腊罗马文化,将整个古典时代当作一个统一、贯穿其所有层面和所有时期的非同一般的现象,这一时代为我们的文化奠定了基础。这样一来,维拉莫维茨后来在学院的工作与蒙森的学术研究完全一致。“学院是我心之所系”,在身体衰弱之后他这样写道。蒙森首次提出古代文化研究的整体要求,现在的标准又远远超越了蒙森,这是一方面。另一方面,对永恒希腊遗产的“渴求是一致的”。实际上的互不相容性产生了令人激动的矛盾,这是人们在维拉莫维茨的书中一再能把握住的悖论,一会儿是幸运的捕获,一会儿是令人不安的问题——也是推动维拉莫维茨开展艰巨工作的兴奋剂。这项工作始终拒绝尽善尽美,看似轻松便捷,实则耗费了他不少精力,同时又一再重新点燃他永不枯竭、异乎寻常的超强学习动力。为了消耗过剩的精神,他需要一项不可能完成的任务,这项任务帮助他忘却一切。

继续讲述维拉莫维茨的生平和他的外在际遇,没什么多的可说,他的生平和一个迅速晋升的普鲁士大学教授没什么两样。按规定,维拉莫维茨 1876 年在格赖夫斯瓦尔德(Greifswald)开始当教席

教授,1883 年到哥廷根,1897 年就到了柏林当教授。大学里的掌权者阿尔特霍夫(Atlhoff)帮助他在威斯腾德(Westend)买了一幢别墅。自那以后,很多人——来自国内国外多不胜数的老老少少——到这里拜访,他公开邀请人们参加他的晚会(他的目的并非社交)。除了少数几次短暂出门——到意大利和希腊的劳累旅行,并非度假——维拉莫维茨在这个地方经历了战争。他颇有天赋的儿子在俄罗斯阵亡,他经历了 1918 年的战败,经历了帝国不可想象的灭亡和魏玛"胆怯的伪民主",一直到他生命的终点。维拉莫维茨没有承认自己的退休,而是继续阅读,一直到最后。他在自己的房子里聚集了一群年轻的语文学家,他在他们面前展现自己拥有的人们无法想象的知识,在阐释中玩智力游戏,让他们吃惊得目瞪口呆。与蒙森不同("还有比我们的讲课更草率的吗?"),维拉莫维茨一生都将自己更多地看作教师而不是学者。此外,不同于 84 岁的蒙森在痛苦、厌世中终其一生,维拉莫维茨一直都性格开朗。对维拉莫维茨而言,学术研究既是义务也是乐趣。在与人交往中,他简直魅力无穷。

维拉莫维茨的名气慢慢上升。他并非喜爱古典语文学工作。也许,现在的学者也能认同 1882 年洛德在《文学中央报》的一篇评论中的观点:

> 无论如何,信念与滑稽可笑、煞有介事的表情融为一体,尤为独特,他借此独特之处,拿古代的东西开玩笑。这种独特之处……这种无稽之谈不缺少追随者:他们经历了这些糟糕透顶的事情,却若无其事。

这些恶毒的话出自"说话带鼻音的说教者"。

> 假如展出的马其顿国王波里奥西特一世(Poliorketes)的速写非常有趣,那么,虚假的激情洋溢、如此粗俗的言辞和华丽的修饰语——用这些方式来困扰他——多么令人愉悦!

维拉莫维茨一直对洛德的《魂灵》表示佩服。有一次,维拉莫维茨回击了同行对他表示出的轻蔑:

> 我高兴地将每一个诚实的年轻人——还如此迷惑地从事学术——看作像我一样的人,但是,威克莱恩(Nikolaus Wecklein)在其中发挥其聪明才智的领域,在我看来,毫无价值。(《欧里庇得斯的赫拉克勒斯》[*Herakles des Euripides*]前言,1889)

当我1905年在波恩开始念大学时,维拉莫维茨在那里被视为杰出之士,既非完全循规蹈矩,亦不失体面。当我自1906年在柏林听他讲课时,他给我的感觉与其他波恩人没两样。维拉莫维茨 Totum me tenuit[完全吸引了我]——我也可能这样说。诺顿(Eduard Norden)同样是波恩人,不久前作为拉丁语文学家受聘到柏林,他就如同被神秘的预言改变了思想。

较普遍的看法是,维拉莫维茨在英国被视为最伟大的德国古典语文学家,这要早于在德国。他应邀从事牛津莎草纸文卷的出版工作,1907年应邀到牛津讲课,1908年应邀到牛津则是为了庆祝他60岁的生日:"我应邀来到这里,拉姆塞(William Ramsey)以英国同行

的名义向我表示祝贺，让我感到莫大荣幸。”在威斯腾德别墅的庆祝活动上——受邀的不仅有合唱团领唱，也有大学生。维拉莫维茨对拉丁语贺信感到惊喜无比，他用标准的拉丁语即兴承认：Platonicum me esse profiteor[我承认，我有柏拉图式的(精神友谊)]。柏拉图对此会说什么？我满怀狐疑地想着这个问题。

世纪之交后不久，维拉莫维茨的影响渗透进柏林的精神生活，而且也许是影响最大的人物。在维拉莫维茨八点钟的讲座上可以看到来自所有系的听众，讲座一周一次，一如在舒曼剧院所看到的情景。在大学最大的教室里，当白发苍苍的高大身影出现在讲台上的光束之下，人们看清了那张胡须刮得很干净的高贵脸庞，整个形象出乎意料地显出一幅满不在乎的样子。在那一刻，他开始讲课，心中充盈的学识瞬间即让人沉浸其中——我还记得，《柏林日报》上一篇随笔用夸张、赞赏的笔调描述了他讲大课的魔力。

也许今天的读者不太能真正理解维拉莫维茨意欲揭示古希腊文化真实面貌的努力，以及他对错误的古典主义理想的激烈抨击。维拉莫维茨打算真实地再现希腊人及他们的文化。他对“古板”的抨击同样猛烈。现在，我们再也不能看到很多令人振奋的事情了。过去，在大学和文理中学里，这类事情满足了人们对高贵激情的需求。也许，我们得认为，维拉莫维茨几乎没有意识到的东西将他与自己生活的那个时代联系在一起：他天生的学术现实主义、他独特的天赋。然而，这种天赋又如此地对时代精神做出让步——尽管他总是对此表示抗议。那么，现代文学对维拉莫维茨有何种影响？格赖夫斯瓦尔德使维拉莫维茨想到了施皮尔哈根(Spielhagen)的“成问题的天性”。“为了不在专业上变得头脑简单”，维拉莫维茨必须在哥廷根“广泛地阅读”。除了施托姆(Storm)、拉贝(Raabe)、冯塔

纳(Fontane)和其他人,维拉莫维茨还提到了法国人福楼拜(Flaubert)、莫泊桑(Maupassant)。

> 左拉向自然主义的转向以及对极其丑陋的现实的揭露,龚古尔(Goncourt)兄弟在艺术上始终比同行的德国人高一筹。

今天谁还会反驳?不过,在维拉莫维茨拒绝的豪普特曼(Hauptmann)那里,他看重其西里西亚方言。“易卜生(Ibsen)是个伟大的诗人,那些自以为是的牛皮大王都认可这点。”(1928)

> 假如人们仅仅把古典主义当作文学形式之一种,那么他们可能恰恰遗失了古典;真正的古典,无可比拟,横亘古今,难以辨识(这些话写于那个时代,当时的年轻人又开始询问那些受到蔑视的古典的东西)。

尽管语言未加修饰,或者也因为如此,维拉莫维茨对古希腊肃剧的翻译也受时代制约。(谁知道,这些翻译是否会复兴?)导言始终令人感到兴奋。《欧里庇得斯的赫拉克勒斯》是他最伟大的必不可少的教材,在其中的“阿提卡肃剧导论”(Einleitung in die attische Tragödie)中,维拉莫维茨对古希腊肃剧的历史现实主义所下的定义与所有美学、浪漫主义和古典主义的推想完全不相符:

> 一出阿提卡肃剧是一部自成一体的古代英雄传说,以高雅、诗意的风格,由市民合唱团和两到三个演员表演,作为祭莫酒神狄奥尼索斯公开仪式的一部分而演出。

这个定义里没有一个词提到肃剧性。为了更加生动地描写准备工作、期待演出的观众……维拉莫维茨的翻译尽可能使今天的听众感觉到雅典节日聚会上原汁原味的效果。

维拉莫维茨对泰纳(Taine)表达过如下看法:“我从他那里学到的东西比从舍尔(Scherer)的文学史里学到的知识更多”——这应该不矛盾。从他的专题论著、他对诗人和散文作家的阐释、他的无数“阅读心得”中可以认识到,维拉莫维茨如何努力地将文字置于环境中,只有如此才会使文字具有生命。在他看来,个体成长于某一特定环境之中。他对古希腊诗人的研究(《萨福和西蒙尼得斯》),取得令人惊奇的丰硕成果。维拉莫维茨的《古希腊诗歌》(*Hellenistische Dichtung*)有一整卷都在描述环境。他的《希腊人的国家和社会》(*Staat und Gesellschaft der Griechen*)兼顾一切传统的伟大而又古怪的思想,并将之归纳到时代和文化的氛围中,可被视为一部典范。但是,在他的著作中找不到社会学或思想史方面的分析。

第一次世界大战期间,维拉莫维茨从柏拉图的著作中提取了一部传记,完全与环境相关联,还没有谁如此描述一个希腊人。维拉莫维茨头脑中广博的知识补充了欠缺的信息。比如:

> 当他描写道,男孩们怎样将同学的凳子抽走,使得这个同学扑通一声倒在地上,这或许是他自己的回忆。……兄弟们是骑兵……

不过,在此,这个以前不错过任何机会嘲笑古典主义理想的人从攻击转向了防卫。达到顶点之时,他在有关《斐德若》(*Phaidros*)的一章中写道:

梧桐树的树荫下，潺潺流淌的泉水旁，灌木丛中的蟋蟀唧唧鸣叫，广袤的大地上，南方午时的烈日炎炎，他的灵魂却十分平静。理智在沉睡……

我把论述斐德若的这章称作一个幸运的夏日。有人会责骂或者嘲笑。我了解这些。不管怎样，我如此看待这位诗人，我努力地触摸他的灵魂。

维拉莫维茨没有判断错误。盖奥尔格圈子在战前就如此评价他，认为他无足轻重。现在，贡多尔夫(Gundolf)说了难听的话："他的柏拉图适合女佣。……真为维拉莫维茨可惜。"

1918年12月，就在出版了《柏拉图》第一卷之后不久，维拉莫维茨又出版了《柏拉图》第二卷：

我不得不经历我的民族的自我毁灭、自我阉割……只要我还有呼吸，我会在柏拉图的影响下战斗。

维拉莫维茨最后一部伟大的作品——《古希腊人的信仰》(*Glaube der Hellenen*)是一部未竟之作。在1889年的《阿提卡肃剧导论》中，维拉莫维茨第一次全面描述了希腊的信仰，在其知名的有关多里斯(dorisch)部落对其英雄赫拉克勒斯的信仰一节中：

人要成为神；历尽千辛万苦，达到天国；这就是实质。

随后是一整段多里斯人的教义问答手册：

你生来天性善良,如你所愿力所能及地行善。你凭靠的是你自己的力量……

有关多里斯人信仰的一切可以扩展到整个古代希腊世界,从希腊部落的迁移到帝制时代的开始。创作这么一部巨作,完全以他孜孜不倦的阅读和超人的记忆力为基础。维拉莫维茨没有卡片箱,也从未有能力让别人为自己工作。他的工作融入学术共同体的伟大工作之中,总是一厢情愿地尽义务而已。从某些方面来看,这部作品是他最完整的一部,在其透彻的分析、大量的注明日期和部落迁移的推测中,他从一个时代到另一个时代开辟出了一条道路。多里斯人消失在赫拉克勒斯信仰中,而这个信仰保留了下来。

我 40 岁用语言——也许我 80 岁再也找不到如此的话语——传递赫拉克勒斯信仰意图告知人们的信息,这也是它可能告诉我们的内容。

但是,什么叫信仰?信仰必须从童话、神话中分离出来。也必须从诗人那里分离,然而又不得离开诗人。那么,纯粹的信仰——不可能是其他东西——在哪里?在国家和仪式中存在信仰,在哲学和学术中情况也如此。到处都揭示信仰的要素,对每一个人都直言不讳。因此,对信仰的描述——为了不迷失自己——常常必须分割自然的关联。倘若在穿越发展的纵剖面不能避免类似的东西,那么,信仰的历史在非信仰宗教的宗教方面就成了一项任务,除他之外没有人敢于去尝试完成。

不过,尽管存在未解决的问题,人们也不得不一再对这位老人

表示感谢。直到生命的最后,维拉莫维茨都在补救那些被忽视的、令人惊奇的和意义重大的东西。维拉莫维茨是最后一个再次从整体上把握希腊世界的人,并以此启发了后来的研究者。

四 库尔提乌斯

(1954)

今年3月22日,伟大的考古学家库尔提乌斯(Ludwig Curtius)在罗马逝世,享年79岁。这位孜孜不倦的老人在工作中心脏突然停止了跳动,他正在为罗马的德国考古学研究所重新开张写报告,而现在,他再也不会参加了。库尔提乌斯写了一半的句子是:"但是,荷马……"库尔提乌斯安葬在梵蒂冈。我们怀念他,但我不敢妄加评价这位学者,因为肯定有其他人来干这事儿,尽管他们也是战战兢兢地评价他。不仅那些中小学生爱他、想念他——他是他们父亲般的朋友,还有很多有教养的公众——他用他的那些讲课给他们带来快乐。与我的这篇简单悼词相比,库尔提乌斯在他们的回忆中更加栩栩如生。

库尔提乌斯天生就是一个人文主义者,在非人文主义、实证主义的时期接受中小学和大学教育。他是一个人文主义者,但又是未来的社会政治家、艺术爱好者、考古学家、第一次世界大战中的志愿者和军官,先后在埃尔兰根(Erlangen)大学、弗莱堡大学、海德堡大学任教授。自1928年起,他是罗马的德国考古学研究所第一任所长。作为一个人文主义者,他对一切都持欣赏的态度,比如他甚至欣赏普鲁斯特(Proust),也喜欢怀尔德(Thornton Wilder)的《三月十

五日》(*The Ides of March*)。直到生命的终点,库尔提乌斯都不知疲倦,一再地重新发现,一再地发现更加丰富的东西——与他一开始拥有的相比。

库尔提乌斯1874年生于奥格斯堡(Augsburg),和霍夫曼斯塔尔同年。父亲是慕尼黑的医生,母亲来自水木丰盛的松特霍芬(Sonthofen)附近的兴德朗(Hindelang)乡村教祖管辖区,这是他热爱的故乡,也是他魂牵梦萦的家园。他在奥格斯堡本笃会修士的人文中学接受教育,从那个时候起,他就对觉醒的观点持相反的看法:"什么?您未读过施蒂夫特的《晚年的爱情》(*Der Nachsommer*)?"或者"假如您想了解荷尔德林……"。当这个20岁的年轻人来到威尼斯时,他"最伟大的经历"是一件古董——在多根(Dogen)宫殿坐着的女性塑像底座:"我觉得,这个碎块是歌德的伊菲革涅亚(Iphigenie)变成的大理石。"从库尔提乌斯的生平回忆录《德意志人和古代世界》(*Deutsche und antike Welt*,1950)中可以了解他的一生,我马上会详细论述其重要性。

熟悉一种未来的职业仍然不如最初期待的那样一帆风顺。在社会主义的转折时期,事业的要求促使他在慕尼黑的布伦塔诺(Lujo Brentano)和柏林的施穆勒(Gustav von Schmoller)那里学习国民经济,库尔提乌斯成为伟大的理念论者瑙曼(Friedrich Naumann)——国家社会党创始人——的追随者。瑙曼的失败给他的青年交响乐带来了悲伤的乐章。不过后来,他未放弃的政治职业影响了他的人文主义思想,当然是以变换的形式。学了两年的法律和国民经济后,库尔提乌斯到慕尼黑的裸体画学校学了两年,想当画家——暗地里却想当雕刻家。他在这一方面未能成功,慕尼黑的考古学家大富尔特文格勒(Adolf Furtwängler)使他对考古学产生了兴

趣。尽管自己未能成功地成为艺术家,但库尔提乌斯学会了更加真诚地尊重他的两位最亲密的朋友,一个比他年长27岁,一个则年轻12岁。年长的那个是雕塑家希尔德布兰德(Adolf Hildebrand),年轻的那个是小富尔特文格勒(Wilhelm Furtwängler),考古学家的儿子。希尔德布兰德成为他艺术方面的教师,如同大富尔特文格勒是他学术方面的教师。小富尔特文格勒则是他的第一个理想的学生,以展现他的教学才华。传记文学中只有少量篇幅记载了他在希尔德布兰德和富尔特文格勒家中(慕尼黑和佛罗伦萨)与他们交往的回忆以及这种友谊给他带来的快乐。这两人都精力充沛,此时他们正声名鹊起,而且两个人互补。

两者中更具人文主义倾向、同时具有更强的理论秉性的不是考古学家,而是雕刻艺术家,其"形式的问题"对那位正在成长的年轻人产生了很大的影响。通过雕塑家,库尔提乌斯注意到费德勒(Fiedler)和马热(Hans von Marée),这两人的思想境界给了他启迪。库尔提乌斯经历了成为艺术家的欠缺,这反而成为学术上激励他的动力。通过富尔特文格勒,库尔提乌斯感觉到——如他所言——"在希腊文化的美妙学术中非常惬意"。库尔提乌斯宣告:

> 假如人们知道,那些宝藏,其重要性不在于表面的、历史的真实知识,而在于深层次的、宗教的、人性的、心灵的自由教育,在于研究希腊文物,学习和研究所有考古学。

不过,我们不可以忘记库尔提乌斯对此后来的认识:

> 在学术上,我个人的弱点是我从艺术开始、从我为艺术实

践奋斗开始、从与艺术家交往开始而进入学术领域。我原本并非追求学术的认识,而是在于认识古代艺术作品的生命力,并在内心中寻求与其和谐一致……假如我的艺术天赋要强一些,我就不会从事学术研究,而是在艺术上追随马热(Hans von Marées)。

库尔提乌斯天赋超常,将完美的东西集于一身,这对其他人而言似乎不可能。比如,艺术家气质的理想与军人的服从;比如,孤独生活的理想状态与社交上善于交际的风格;比如,当他不得不认识到,他极其尊重的瑙曼和同样推崇的希尔德布兰德——他非常希望两个人能相互认识——不可能相互理解,他有多么惊讶!

由于库尔提乌斯隶属的外交部和哈塞尔(Hassell)的大使庇护着研究所及其所长,他在希特勒时期仍主管德国考古学研究所。1937 年 9 月,邮递员送来了解聘通知。"我感觉它就像骑士晋封仪式"——他的回忆就此结束。他值得一提的作品在艺术学手册中有:《古代艺术》(*Die Antike Kunst*),一卷;《埃及和西亚》(*Ägypten und Vorderasien*,1913),两卷;《希腊古典艺术》(*Die klassische Kunst Griechenlands*,1938);《庞贝壁画》(*Die Pompejanische Wandmalerei*,1929)。还有众多的论文和演讲稿,其中有文集《希腊雕塑六讲》(*Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken*,1947)、《古代罗马》(*Das antike Rom*,1944),尤其是发表在耶格尔主编的杂志《古代》(*Die Antike*)上的论文。

库尔提乌斯的艺术研究同时具有历史全面性(不同于沃尔夫林),既针对形式问题,也将热情和感性直接展示出来,同样兼顾思想史和人文主义的欧洲,最终以宗教为基础。他将之视为毕生的事

业，这与他的回忆紧密相连。在上述已论及的特征中，还有一点未提及，然而也是起决定作用的，这就是其特有的经历。库尔提乌斯的作品中自传体佚事因素与他特殊的经历有着根深蒂固的关系。这个因素将两者——他回忆的财富和学者的作品——联系在一起。就篇幅而言，回忆录对局外人也是证据。库尔提乌斯的丰富经历隐秘地宽恕了他贯穿于所有作品、渗透到每一个词的气质。但是，这一切并非以隆重、赞美的方式结束，却被某种优雅的放弃破坏了（人们并未恰当地将他与温克尔曼对比），这种所为常常使人觉得有趣，但未必真实，至少绝非以他深厚的人性论为基础。

难道我还应为他塑造形象——采用他自己曾用过的艺术手法，那是如此生动，同时也如此注重外形，如同罗马半身塑像时期的同代人那样？我没有这样做，而是给一个提示，以结束本文。1947 年发表在《水星》（*Merkur*）上的《阿波罗观景处的相遇》（*Begegnung beim Apollo von Belvedere*）是库尔提乌斯最后写的文章中的一篇，文中讲述了他于 1947 年在梵蒂冈观景处的中庭遇见的一位参观者，此人对此表现出非同一般的兴趣。这是个高大、英俊的年轻人，不久前刚从战俘营里释放出来，正准备经过那不勒斯移民到阿根廷，打算重访三个地方以表示他最后的虔诚，以此度过他在欧洲的最后三天。他希望将来有一天能回来。库尔提乌斯后来才得知，四年前在一群士兵中，库尔提乌斯曾向他们讲解阿波罗观景处。他们商定随后的三个傍晚一起喝葡萄酒聊天。很快，这位陌生人从获取者变成了给予者。他去过很多地方，他熟悉山毛榉、棕榈树和骆驼……他在慕尼黑学过建筑，他认为音乐具有永恒的魔力，能让众人回复安宁。第一次谈话的题目是阿波罗观景处，是尊严——轻盈明亮的尊严。第二次谈话的题目是参观万神庙，是比例、关系。第三次谈

话的题目是彼得教堂讲坛上天使的王冠:神秘。“超验,哲学仅仅予以暗示,但没能形成一个定论,而艺术以其象征的语言将之表达出来……”这三个相互补充的题目涉及一种经验,这个世界面临丢失其重要意义的危险……

这是怎样的一个年轻人?他移民是怎么一回事?是怎样的一次告别?为何是最后的相遇?他有什么样的希望?这些问题不再需要答案。

五 默雷

(1957)

几天前,在牛津附近,在他的乡村别墅 Boars Hill,92 岁高龄的默雷(Gilbert Murray)逝世。一年以来,默雷将自己视作骑士团的外围成员,或许应是该团体的荣誉。他刚刚去世,还难以给予评价,我在此仅能写一篇悼词。寥寥数语,东拉西扯,以示纪念,敬请原谅。

1866 年 1 月 2 日,默雷生于澳大利亚的悉尼,他是新学院(New College)的学生,后来是格拉斯哥(Glasgow)大学的希腊语教授,最后是牛津大学的希腊语钦定教授——从 1908 至 1936 年,整整 28 年。自此以后,他成为名誉教授。他担任民族谅解组织的诉讼代理人,工作极为热情。1923 至 1938 年,他出任国际联盟主席。作为最伟大的具有人文主义特征的古希腊语文学者,在英国和英国之外的国家,他都受到最崇高的尊敬。①

① 他拒绝了爵士称号,因为他夫人出身贵族。

默雷融汇古典语文学和人文主义,既搞古典语文学又搞政治,自然而无羁,从容应对而又不拘章法,才干过人,人所不及。我们这里也不是完全没有关心政治的古典语文学家。假如我们需要,也许这会使我们更清楚地弄明白与牛津"精神"的区别。他身上具有的这种融合特征终其一生都未改变,值得赞赏。不过,在这种保持一致中也显现出一种变化、一种发展。在此,我仅能简短地提及。

默雷是比维拉莫维茨年轻 18 岁的同代人。他在英国式浪漫主义的古典传统中长大,就像维拉莫维茨接受的是德国式古典的人文主义高中教育一样。从三十岁起,默雷就努力与希腊人建立更直接、更生动、更真实、更现实的关系。1897 年的第一版《古希腊文学》(*The Literature of Ancient Greece*)有下面这样一段话,同一时间的维拉莫维茨也可能如此论述,只是会加上必要的修正(在此,"必要的修正"隐藏了一个世界,尤其隐藏了另一种风格):

> 我的方法是我个人的,不依赖专业权威。我尝试去认识,开始是随意的,后来是有意地、清楚地认识(认识到:我刻意如此),古希腊作家是什么样的人,他们爱和不爱什么,他们靠什么生活,他们怎样度过他们的时间。

此外还有这样一段说法:

> 这可以避免学生犯如下错误:希腊人和其他人没什么两样——总是修建一模一样的回廊。事实上,正是他们的多种多样才使我们感觉到他们如此栩栩如生。

与维拉莫维茨一样,默雷在寻找各种个体。

> 温克尔曼和歌德笔下的“快活、古典的希腊人”满足了他们彼时彼地的目的,尽管我们发觉,这只是他们的幻觉。他们领会的是一种——尤其在画家和诗人的作品里——具有美感、有血有肉的希腊,精雕细琢,一个抽象的异教信仰,其存在是为了与早期基督教或清教主义形成强烈对比,被颂扬或被诋毁,完全取决于批评者的感情。这也是一种幻觉,如同他感觉惬意地置身于其中的大理石宫殿一样不真实。

默雷意欲表现的希腊文化是一种无休止地搏斗、忍受痛苦、忍饥挨饿、冒险、“忠诚忘我的文化——从中它感觉到自己是如此的伟大”。

因此,这种文化并非没有了存在的理由。在这个64岁的老人的随笔集《诗中的古典传统》(*The Classical Tradition in Poetry*,1930年)中,希腊人的形象不断变化。默雷在该书中将“古典传统”理解为人类的奇迹:

> 我这本书的主题不是希腊文学创作,而是诗自身。如其在悠久的传统中不断变化的条件下显现出来的那样,诗这一传统始于荷马和赫西俄德之前的无名诗人,一直延伸到我们现在的那些期刊中的诗歌。

对传统而言最重要的是,这种传统的本质体现于“英雄时代精神”的现象之中。这种传统远属传闻之世,境界更高,文风也更

伟大……默雷竭力在这一本质最充盈、最强劲的展现之处把握它。默雷如此诠释《伊利亚特》,如此诠释阿喀琉斯,全然不顾他亦野蛮、高贵而无理性。尤应提到的是,《伊利亚特》结束时的两个场面在他看来代表了这种"英雄时代的完整精神":行将死去的赫克托耳(Hektor)对阿喀琉斯说的话和普里阿摩斯(Priamos)突然跪倒在阿喀琉斯跟前并吻他的手。

在神话集《埃达》、《尼伯龙根之歌》中,在中世纪描写英雄事迹的文学作品中,在《李尔王》和《哈姆雷特》中,还有在高乃依的作品等等中,默雷都发现了相似的精神。希腊及日耳曼的民族大迁徙遗留下相同的遗产,即"火星与缪斯"的融合,由此与基督教的遗产汇合一起。循着"肃剧模式的伟大神秘"踪迹,默雷用了整整一章来比较俄瑞斯忒斯与哈姆雷特。被谋杀的国王、有罪的王后母亲、儿子因深感复仇的责任而痛苦、疯狂——据默雷看来,这一切在莎士比亚笔下均非游戏——在莎士比亚笔下,情谊并不同于哈姆雷特传说,已有肃剧性的毁灭,倒是与荷马和埃斯库洛斯作品里复仇的完成和王位的继承相同:如此多的雷同!如何解释?这也算人文主义的遗产?在莎士比亚那里可能是的。但是,格拉玛提库斯(Saxo Grammaticus)的《丹麦史》(*Gesta Danorum*)这个题材呢?大约在1185年左右?默雷追溯到史前时代。时光之神的死亡,深受奸诈暴力的痛苦……默雷探寻宗教史学家的足迹,诸如弗雷泽(Frazer)的《金枝》(*Golden bough*)、哈里森(Harrison)的《忒弥斯》(*Themis*),还有乌瑟纳尔。

我不敢揣测,这一传统之流可回溯到多远。但是,我觉得似乎有一种力量在搅动它或者由它承载,这就是天才的最后一

项秘密。

或者你们宁愿说,因惦记着霍夫曼斯塔尔,默雷仅能用英语表达为 One of the last secrets of genius[天才最后的秘密之一]。

倘若与维拉莫维茨在同一时期出版的《古希腊人的信仰》比较,人们会发现默雷的希腊世界是多么不同!

请允许我从 1946 年的《古希腊研究》(*Greek Studies*)中引用一则轶闻,出自《古希腊与英国》(Greece and England)一文:

> 几年前,一位和蔼的非常博学的奥地利人来到这里,在牛津作了几个报告。他用博学多识和细致缜密征服了我们这些有学问的听众。他非常友好,随后又接受邀请,到我们的大学生古典俱乐部讲学。一个学生读了一篇有关《古希腊文选》的诗人的论文,随后开始极为热烈的讨论。我们学问渊博的客人对此感到异常惊讶。事后他说,他不相信,在欧洲其他大学会出现这样的场面。我们所有年轻人都是"philokaloi[爱美者],他们注重美"。对一位未来的德国学者而言,他们所有人都是"业余人员"、"不讲方法"、几乎"没学问"。他们确实如此,我们喜爱他们如此。(如果不用德文,应是 As we seem to like them,或 as you like it,可以译成"正是我们意愿的"。所以我们翻译如上,虽是德语,但仍不够精细。)

作为德国人,即使我更有资格,我也不敢冒昧评价这位译者和诗人。但是,我应当怀念这位古典语文学家、编辑,他还是牛津古典文献的选编者,他校勘的文本涉及欧里庇得斯和埃斯库洛斯。1891

年出版的《欧里庇得斯》也是他和维拉莫维茨密切合作的一个证明。1955年默雷最后审定的《埃斯库洛斯》版本并非最终的定本，而是完全的重排版。倒数第二版完全受维拉莫维茨影响。老默雷与年轻人关系不错——尽管维拉莫维茨在这个方面占了上风，他风趣幽默，个性鲜明，博人好感。不过，复活一个真正的埃斯库洛斯，才是老默雷最后的遗愿。

1945年德国战败后，我们所有人都低声下气——如今的年轻人没法想象。默雷却立即写信给汉堡的斯内尔(Bruno Snell)，充满同情并致以最衷心的问候。这对当时的我们意味着什么，也是如今的年轻人不能想象的。他们会问，为什么不能？请原谅我！我们这些老人应当感谢与世长辞的默雷。但愿年轻人懂得对默雷心存感激，是他复活了埃斯库洛斯！

六 奥托

82岁高龄的图宾根古希腊语文学家和宗教史学家奥托(Walter F. Otto)在他的著作《形象与存在》(*Die Gestalt und das Sein*)收录了14篇随笔，[①]补充并扩充了他的两部主要著作的主要内容：1929年的《希腊众神》(*Die Götter Griechenlands*)和1933年的《狄奥尼索斯：神话和祭礼》(*Dionysos, Mythos und Kultus*)。

《希腊众神》当初出版时引人诧异，而今几成有据可查的神圣

---

① 奥托，*Die Gestalt und das Sein*(《形象与存在》)；*Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*(《神话及其对人类的意义论集》)，Düsseldorf，1955。

事件。那时,该著作也许被看作阐释性书籍之一,如同二十年代的出版物那样。现在,我们论及古希腊文化不可能忽略这本著作。

那时,奥托毅然抛弃理性主义、主观主义、心理学至上论以及实证主义等各种各样的陈腐思想,并因此闻名于世,而他正是在这些思想占主流的条件下成长的。他有可能在人们眼里是变节分子,不仅背叛基督教信仰,而且偏离宗教学的正统观念。在德国,由于波恩人乌瑟纳尔的流派,宗教学的正统观念方法享有无尽的威望。海德堡大学洛德的继任者迪特里希(Albrecht Dieterich)过早地去世,倘若有谁似乎有理由在此之后能成为这一流派的领军人物的话,那么这个人就是奥托。奥托不仅精通文学上所谓"原始的"文学,熟悉民俗学和人种学的材料和方法,掌握了古代的方方面面,还是一位出色的古典语文学家和伟大诗人的阐释者——毫无疑问,不是每个宗教史学家都如此。奥托似乎注定如此,在多年的沉默之后,他的《希腊众神》出版(那时这个题目本身就是一个挑战),这促使他从总体上思考古代宗教问题并予以回答。那时,人们不再识读禁忌、图腾、有益的魔法、吞并法、力量增强法和魔法实践,也不再用那曾破解难解之题的烦琐方法,目的正在于使自己置身于非真实的境地,若还用那些方法,反显得可笑了。为此,奥托出版了有关奥林匹亚诸神及荷马的宗教书,形象丰富,描述清晰,既超凡脱俗,又"机智风趣"。与此同时,不仅是宗教史,还有大量以研究所谓"众神机制"和诗人"目的"的语文学研究,也变得毫无价值可言。

奥托的所有关于古希腊宗教的著述以之为出发点的句子是:"众神存在"。探询希腊宗教的本质替代了对希腊宗教发展的探询。随着对居住在奥林匹亚山的诸神的阐释发生变化,奥托对最原

始事物的阐释也完成了一个转变过程。诗人笔下的神话中出现了永恒、非凡、崇高、可怕、自由的元素，如同节庆日的祭礼中的那些元素。在奥林匹亚山的众神形象中可辨识的是“世界范围”、“存在领域”和“原始形态，对有资质从自然的表象中发现它的人而言，这如同面对存在的状况和命运”。“存在范围之广，神性表现之多。在异乎寻常之中总同时表现出世界的整体性……”角度的问题被回避了。同样被拒绝使用的还有“信仰”，时间越靠后，越是如此。要是有谁谈到希腊人的“信仰”——如维拉莫维茨最后的著作《希腊人的信仰》，就能证明奥托完全是从错误的前提出发的。希腊众神越是清楚地显现“存在”，希腊宗教就越会成为一种客观认识的宗教，而非所谓感情、主观和心灵的反应的宗教。

希腊宗教的诞生是斗争的结果，以先行的荷马众神世界的产生为条件。应从赫西俄德和埃斯库洛斯的“旧”众神与“新”众神的区别来理解奥林匹亚山的居住者。超自然—混乱的、原初的、不可抗拒的力量，泰坦神，“大自然的威力”，黑夜与冥界的形象，灾难神灵，冥府的恐怖神灵，都属于“旧”众神……奥林匹亚山的居住者以白日和明亮的表象战胜这些神灵，也以男性的精神战胜自然女性的精神。这种行为产生了作为欧洲世界之开端的“精神之宗教”。

奥托的著作尽管得到了承认，仍然孤独。这不如艺术流派的胜利，也并非以前被错误认识而后又享有普遍的称赞。只要有人从他作品的整体中获取自己所需的东西，奥托在学术上就得到了承认。对于他的作品中其余的东西，人们避而不谈。此外，还有一种受水平限制的孤独。但是，在奥托所持观点的核心中，有某种东西使他变得孤独。

存在者具有方式和关系。比如，奥托认为，死者是已经过去的

事。假如一个活着的人让一个死者成为其行为的审判者,那么,我们也许是在以另一种或许更高的方式谈论一个死者:他在,他存在。代替死者的也有可能是由一个诗人创造的,或者,我们说是被认识者和被体验者。也许,在某一方面愈不真实,在另一方面可能愈真实。与基督教的上帝不同,希腊众神在我们的时间意识里是已经过去的神灵。但是,奥托研究的角度不是要探问:他们曾经是什么、他们怎样产生。我们称为诗的真理的东西,不同于有关其兴起的真理。奥托让希腊众神从他们的历史束缚中解脱出来。他摆脱了宗教史的研究角度,转而探究宗教自身,这一自身对他而言是真实的。在主客体关系的矛盾中,奥托最终站在了客体一面。能以某种方式做到这一点,正是他的魅力所在。但就这方面内容来看,他不可能找到追随他的人,除非发生奇迹。他虽能自成一派,也已自成一派——《法兰克福论丛》(*Frankfurter Beiträge*)系列丛书也证实了这点,但是,他自成一派也只局限于对他而言是真实的东西。正是基于这一点,我们才开始对他钦佩不已。尽管奥托早就熟悉他的两个施瓦本同乡——荷尔德林和谢林,他并未通过他们而成为希腊众神的宣告者。他并未以这两位同乡为依据,从他们那里找到更多可以用来证实自己的东西。他论文中最伟大的一篇是对荷尔德林的阐释,这并非偶然。他从后期荷尔德林到祭礼的最原初现象画出了一道尤其大胆的曲线,对此我不得不放弃去探究它。他虽然认识到并表述出所有差异,但在某些方面,他的情况与荷尔德林并非不相似。荷尔德林诠释如今已经成为深奥、高雅的学科。就认识“众神存在”这一点而言,这是荷尔德林的认识之一,但除了奥托之外,他的阐释者中迄今没人附和他。

七 两个时期的学术

[题解]1947年,耶鲁大学出版社计划出版一本我的自传文集,下面两篇短文为此而写。文集由雷德斯洛布(Edwin Redslob)策划,但未能完成……当初的意图是想让国外的人能更多地理解我们在希特勒时期的状况,而今,国内和国外的情况颠倒过来:在国外,人们现在对那个年代的德国学术情况的了解远比我们多得多。注释部分考虑了更改过的地方。

1. 我如何成为古典语文学者

我1886年生,出身公务员家庭,共六兄弟姊妹。我进入古典语文学领域,并非由于父亲的缘故。父亲是法兰克福市立高级人文中学的校长,后来的萨勒姆(Salem)宫殿学校的创建者之一:卡尔·莱茵哈特(Karl Reinhardt)。他一生都认为,自己在信仰和学术上都是在波恩当老师的老语文学者和宗教史学家乌瑟纳尔的学生。乌瑟纳尔夫妇曾在我父母家做客,暂住过几天。此外,我的一个姐姐与法兰克福市土木工程监督官林德雷(William Lindley)的女儿义结金兰,林德雷的这个女儿后来成为柏林古典语文学家多伊布纳(Ludwig Deubner)的妻子(多么令人愉快的姐妹之谊!)。这些都对我产生了影响。两个女孩在1899到1900两年内,结成了"冬天的女儿(Wintertöchter)",还成为罗马德国考古学研究所第一任秘书彼德森(Eugen Petersen)的学生。悄悄与之订婚的未婚夫多伊布纳使林德雷的女儿萌发了对古罗马的兴趣,后来她迷恋上了古罗马。现在,

在冬季,从林德雷家曾经住过的漂亮房子的废墟上向斜对面看过去,便是迷人的施密特女子学校,景色宜人,令人流连忘返。

到我们家定期作客的还有叔本华专家和《奥义书》(*Upanishaden*)的译者多伊森(Paul Deussen)——与他自己的想象不同,他应当是作为尼采少年时代的朋友而被载入史册的。我父亲和他都出身牧师家庭,还相距不远,均在威斯特瓦尔德(Westerwald)。在假期,多伊森从基尔到罗马去见他的"第俄提玛(Diotima)"——他如此称呼赫尔茨安南(Hertziana)图书馆的创建人赫茨(Henriette Hertz)。他有时会骑自行车、着猎装,这证明他在当时是个有优越感的聪明人。路过法兰克福时,多伊森乐意在我们这里停留,为的是亲吻刚刚落成的叔本华墓。他惬意地在我们家用早餐,激情昂扬,在我们面前表演他非同寻常的记忆力。对我而言,多伊森就是只在书里写着的东西的呈现:一位哲学家。他的大喊大叫令我难以忘怀:"卡尔! 现在他们将尼采当作一位伟大的哲学家! 卡尔! 我们可是了解他的!"来波恩前,我父亲在巴塞尔念神学,也听过年轻的尼采和年老的布克哈特讲课。

追寻我父亲的足迹,我在1905年的复活节到了波恩大学。在身患重病的乌瑟纳尔去世之前,我仅见过他三次。他总是对自己的学科充满激情,后来我才感觉到这种激情是上一伟大历史世纪前半叶的遗产。当时著名的拉丁语文学家毕歇勒(Franz Buecheler)风华正茂,古典拉丁语和文学知识丰富,授课细致,令人称奇。他将忒奥克里托斯关于被遗弃女孩的爱情魔力的诗歌——即悦耳的《伊云克斯》(*Iynx*)——翻译成韵脚诗:"前进吧,小轮子! 让他来到我的身旁!"这让我钦佩不已。在文本考订上,我受惠于布林克曼(August Brinckmann),他在学术上诚实可靠,任劳任怨,总爱致力于细枝末

节，忽略重大事件。勒施克（Loeschcke）的考古学丰富多彩，我在宽广的知识浪涛中随波逐流，深受其影响。四个学期后，这一切使我取得显著的进步，无论是关于我自己，还是关于其他一切，我都再也找不到逃离的方法。刚到慕尼黑时，足足有几个星期，除了在英国公园流连忘返和参观博物馆，我什么都不干。我考虑改学考古学和艺术史。我推迟了向父亲表露心迹。我父亲自 1904 年起就在帝国文化部工作，后来到柏林，一切都已安排妥帖。尼采和洛德的通信给我留下了强烈印象，内容并没有不利于古典语文学。其他文学读物大多是新浪漫主义时期的，也使我产生了兴趣。这些内容所显明的古代，完全不同于大学课堂中所讲的古代。

在柏林我听了维拉莫维茨的课。第一堂课讲古希腊诗歌，让我大开眼界。当时的维拉莫维茨面对波恩的反对、洛德的批评、“带鼻音的讲道者音调”的訾议、魏尔斯（Henri Weils）的叹息——“糟糕透顶，如此大人物教养却如此之差！”（Quel dommage，qu'un si grand homme soit si mal éduqué！），还有即将开始的来自盖奥尔格派的抨击，这些集中体现在希尔德布兰德（Kurt Hildebrandts）的《古希腊与维拉莫维茨》（*Hellas und Wilamowitz*）中，但这些阻力却使得维拉莫维茨越来越有吸引力。

维拉莫维茨高高的个子，举止优雅，尽管细看可发现他从未特意修饰过自己。脸上留着的胡子是那时年纪较大的人中只有演员和神学家才有的。他不像毕歇勒那样浪漫地让苍白的卷发飘垂到肩上，而是平平整整地将雪白的头发向两边分开梳。在精巧的、几乎没有眉毛的额头下，他眨巴着眼睛，喜欢露出讽刺的神色，有时眼睛会一下子明亮起来。他的鼻子平厚，轮廓细致，鼻梁略短，上嘴皮稍稍向两侧翻起来，下巴的曲线柔和，这就是他的整个形象。尽管

外表也可能隐藏一切,但第一眼仍让人感觉到:不管别人怎么看他,他都不在乎。维拉莫维茨也蹬自行车。他骑车从维斯腾德的别墅来讲课。但是,他骑车的方式悠然自得,充满了智慧的乐观主义,与多伊森多么不同!他骑车不拘束,姿势笔直,身子朝后靠,以令人担忧的速度穿梭在纷乱的城中,车把拧得高高的,似乎这就是他的讲台,身后飘动着宽大、深灰色的礼服下摆。与现在的尺码相比,那时的男式下装无一例外均显得狭窄而呈管状,与袖口和领子大小相当。蒙克(Edvard Munch)抓住这种非同一般的表现力,给他画了那个时期全尺寸的男士肖像画。但是,维拉莫维茨的下装尤为独特,并不同于他的同时代人。不多不少,在膝盖处轻轻拉直,看来与这位学者相配,又避免显露一道熨褶儿,如他本人一样显得随意。但他如此穿着下装,倒显得高贵,姿态大气,不矫揉造作,有一种稳操胜券的高雅风度,兼有世俗和庄重的特点……最奇特的是裤装下摆之下露出来的松紧靴,吊在外面的鞋带似乎在自行车上促使他加快步伐,如同一个黑影的赫尔墨斯插翼鞋。这没有损害他的形象,反而似乎使其更加完美。

维拉莫维茨给我们讲解的忒奥克里托斯,完全不同于毕歇勒的!正是因为维拉莫维茨,我们才知道了维吉尔与忒奥克里托斯的田园诗的区别。我们听到了一种自认为年轻的诗人流派的暗语、新文体和新精神;正是在这些要素中,文学作品从早期希腊城邦的多彩生活背景中显露出来。因此,《伊云克斯》在我听来耳目一新。我们也由此得知,叙事诗的格律——在一小群朋友圈子的维护下,这些人的艺术知识不仅领先于那时的其他人,也胜过现在的人——如何变得戏剧化,变得能够在看来古老的乐器上弹奏出新的、民间的、闻所未闻的曲调;正是在这些要素中,被遗弃女孩的哀怨对我们

而言成了文学作品……

在第一次研讨课上,维拉莫维茨说:“我想你们已相互介绍了,我叫维拉莫维茨。”第一次课后,他就要求我们对文献材料有概括的了解。他慷慨而有耐心,令人称奇,即使他正讲的问题的结论或修正使学生头晕,他也不会失望。维拉莫维茨喜欢将自己正在研究的问题拿出来讨论:没有准备,没有引导,一头跳进去。我们如今的教育家会不知所措——维拉莫维茨是这样一个教师!他总是对研究班作业做仔细的书面眉批,作业的前后左右写得满满的,尖刻挖苦,毫不留情(他作为编外讲师,学生也有可能收到他完全未加修饰的拉丁语明信片)。他口头上友好,却用转移或者收回他对学生的兴趣来惩罚或奖励学生:太糟糕的或令人满意的。有时,他让挑选出来的十二名学生出丑,方法是让被许可来旁听的人回答问题。每个工作日上午的任何时候,学生都可以找到他,他从未陪来访人从工作室所在的二楼下到大门口,这是他的习惯。

维拉莫维茨孜孜不倦地寻找青年才俊,但不表露他的友好。学生们得自己克服困难去感受他的好意。他没有现存的所谓博士论文题目——我们大学的零售商品。没人胆敢去维拉莫维茨那里请教一个题目。

为庆祝维拉莫维茨的六十岁生日(他生于1848年12月22日),大学生成立了一个委员会。我荣幸地成为这个委员会的一员。委员会号召德国所有大学的学生捐一马克,参与这个表示敬意的活动,于是委员会募集到一千多马克。问他想要什么。他回答:不,不要那不勒斯的欧里庇得斯大理石半身塑像复制品,我想要赖希霍尔德(Reichhold)的《古希腊瓶画》(*Griechische Vasenmalerei*)。我的妹妹,建筑师蒂尔施(Paul Thiersch)的学生,草拟了祝辞。我被挑选出

来，在他快要从讲台方向进来时，呼吁那些涌来听课的所有非古典语文学专业的学生参与活动，并发表讲话以激励充满期待的听众。我还暗中安排了一个哨探，以防他突然出现会令我措手不及。我站在他将要站的位置上面对大教室相同的听众，教室里安静下来……发生了什么？事后，我从朋友们那里打听我的表现，从他们的友好反应来看，我当时肯定糟透了。八天后，他用一首诗歌表示感谢，他在讲台前激动地朗诵了这首诗，并印出来散发给大家。诗歌采用歌德《我们畅饮吧》(*Ergo bibamus*)的语调，是叠句："学生们和教授们"与"我们是有希望的"押韵。这是什么？一个友好的玩笑？但从他嘴里说出来听着太严肃了。他在讽刺我们？不是。这难道是一首诗吗？为了使"学生们和教授们"与所有令人满意的押韵，难道需要一个维拉莫维茨？"学生们和教授们"，这听起来难道不是令人失望的学院式？①

有一次，维拉莫维茨被请去主导一次戏剧演出，这是与莱茵哈特(Max Reinhardt)导演的埃斯库洛斯《俄瑞斯忒亚》打擂台的表演。他采用了莱茵哈特的模式，却没有用其舞台艺术，使用的是布施(Busch)马戏场场地。维拉莫维茨的翻译与福尔莫勒(Vollmöller)的翻译竞争。维拉莫维茨本人讲了几句开场白，站在马戏场的中央，灯光从上而下耀眼地照着，前额和鼻尖在刺眼的灯光中特别醒目。他力图营造一种阿提卡式的节日气氛，在我们四周用魔术变出狄奥尼索斯剧场的台阶。服务员端着火腿面包和啤酒四处走来走去，给许多人留下强烈的印象。但是，这种营造的阿提

---

① 关于1908年的这件事，我仅能凭记忆引用。这首诗在维拉莫维茨的*Erinnerung*(《回忆录》,1928)中重印，页290，最后一节在*Reden aus der Kriegszeit*(《战争年代的演讲》,1916)第五册页67上也能读到。

卡氛围的幻境在我那一小群朋友身上没有产生应有的效果。然而，在真实的马戏场后面，表演的内容并不如原先所想，尽是鬼怪之类的表演，一些出人预料的、完全是幻想出来的马戏团似的东西涌进来……我们忍受着。

维拉莫维茨是我们永远的话题之一。我后来知道，他的儿子同样是古典语文学家（据说在一战中阵亡），当初他与我们谈及他的儿子时十分自然而优雅，令人惊异。儿子蒂科（Tycho）为他父亲的虚荣辩护，一些人很反感，另一些人却觉得很刺激。维拉莫维茨的出场方式略带“傲慢”而显庄重，他的公开影响力均源自某种自我克制和责任感。我确信他是对的。他不会装模作样。谁若没参加过他的公开晚会，就没法想象他妙趣横生的谈话，无法感受他的真诚和魅力。有一次，他从宫廷节日庆典回来，制服上戴着德意志功勋勋章，尖袖口和衬衫胸部有饰边，简直就是一个地道的贵族。他的命相神灵在这个世纪中出了错？难道他最终——如哈恩（Kurt Hahn）为他辩护时所说——选错了职业？他生来是干政治的？关于他的命运，人们一直在猜测。最让人尴尬的是，他的一次晚会仅有我一人前往，再没别的人出现。他太有魅力，以致我竟长时间没再去他那里。他喜欢谈论的几乎都是伟大的人。我期待听他谈一点尼采，但他没有。

我花了很长时间才不再用维拉莫维茨的语调来读希腊诗歌，改用我自己的方式来读。我后来阅读他的回忆录时——描写在庄园度过的青年时期那段生动而逼真，责任和工作逐渐地越来越重要，回忆录中的描述也越来越客观冷静，直到他如此表白：“我倾心于学术”，这段写于德国战败之后①——我尝试重新解读我经历过的那

① 维拉莫维茨，《回忆录》，页306。

个维拉莫维茨,从字母中解读他的精神,在字里行间寻找意义。他一生都眷恋他在普福塔中学的时光!这位老人非常怀念他的临别誓言!倘若将他的一生看作奏鸣曲式,我们有可能会在其中区分出第二主题与展开部。

除此之外,我的学习十分单调乏味,狄尔泰、西美尔(Simmel)以及受人尊敬的沃尔夫林都远不如他。我的博士论文也十分单调乏味。另外还有一个世界并不亚于我们置身其中的世界,那就是咖啡屋的聊天,然后是柏林的展览会和剧院,卡西尔(Cassirer)沙龙,关于雷诺阿、塞尚、罗丹、斯特林堡、盖奥尔格和霍夫曼斯塔尔的讨论。我们没有讨论豪普特曼,他已经是大学里的授课内容,也讨论莱茵哈特、希拉尔迪(Girardi)、瓦斯曼(Wassmann)和凯因茨(Kainz)……我的学习太过片面,大多经过共同学习的朋友来了解。有时候我觉得,霍夫曼斯塔尔的通信有些像是复习材料。关于塞尚的讨论早在1907年左右就开始了。一条河流将两个首府连接起来,相隔甚远的两条脉络因此而循环起来。在法国文学方面,我们的知识当然没有超过兰波(Arthur Rimbaud)。对陀思妥耶夫斯基的激情产生于战争快要开始时,在战争期间这种激情就蔓延开来。我们的两个世界完全分离。我们很少会在维拉莫维茨那里将咖啡馆中谈论的题目拿到桌面上来讨论,同样也很少会有相反的情形。

我不是在大学期间就确定了要致力于学术生涯的那种人,为此我也心存感激。在博士答辩和国家考试之后,我在柏林别墅郊区的大利希腾费尔德(Lichterfelde)高级中学当见习古典语文教师。我迅速地从我误以为的精神高度滑落下来,那里的见习老师都是服役十二年的士兵,其中一位近卫军少尉在教育学上比所有人都有天

赋,后来娶了一位贫穷的女孩,不久便离开了。我们常在一起开会,我们的校长会给予我们更多的实践指导,比如告诫我们勿讲笑话。他不对我们空谈理论,这值得感谢。学校还提供了许多课时供我们旁听。有天赋和没天赋的人的区别令人震惊。所有人——有一个例外——都能意识到,何时何地会出现“关于地位提升”的问题。通过会议和工作调动,我认识到这个问题很关键。那个时候,“见习教师”、“首席教师”、“流动补习教师”、“人文中学校长”很快就被“中学见习教师”、“非正式聘任的高级中学教师”、“参议教师”及“高级中学校长”这些头衔替换了。“研究”这个词恰好可以掩盖对教书先生的难堪回忆。那个时候,教师和牧师阶层已经提升到法学家的社会地位。古典语文学家在较高级的学校继续学术工作的时代过去了。特殊情况消失了,学校管理部门也并不乐意促进这事。最神圣的法则是按资历提拔,天资的差别越大,这条规定越神圣。即使教员的家庭聚会,即便有女性亲属参与,也不允许逾越宴会座次。一切都无济于事。只有一种魔力能打破缺乏等级意识的禁忌:预备役军官。但他只能沾一点高层军官的光辉,在每次学校庆祝活动中,他只穿过步兵制服,而最高级的猎装仅是在日常生活中偶尔穿过。即使我们优秀的校长,也会以上尉的身份来感受他的学术根底。在二十年代,高等学校的这一支柱折断了,离开这一支柱,高等学校在第一次世界大战之前的功用无法设想。倘若能考虑到即将发生的事情,那么也能预料到,不久而来的官方任命使得头衔的滥用已无法避免。

可模仿的榜样之一是“拳击大袋鼠”,他令人称奇,虽为教师,这一外号却恰如其人,他会给我们演示我们该怎样处理事情。一位可敬的长者为我们提供了教师命运的范例,他被称作“舌音说话

者”，或称“舌音结巴者”更为准确，尽管他竭力自我控制，仍常常将最后的音节说成双倍甚至三倍音节。所以遗憾的是，听众的注意力很少被报告的内容吸引，更多的是关注作报告的方式。不管是为了让我们做教学实践，还是为了代课，若被安排进中学四、五年级，那么总是既有受到警告的榜样，也有优秀的榜样。我们当中有的人脸色凝重，徘徊于门前，直到欢快而有活力的声音邀请他入内，他才终于下定决心进教室，并受到响亮、高兴的呼喊声接待，然后教室门在他身后关上，仿佛也关上了命运之门。若有这样一人，细算起来，每天历经如此这般生死搏斗达四、五次，还坚持一生如此，我想，这样的退休金申请者会有英雄主义的一生，在狂热的俾斯麦崇拜者莫根斯坦（Otto Morgenstern）的学术圈内，他也能算得上出色的古典语文学导师。若他回想自己的一生，那么如下行为即使不可以原谅，至少也可以理解——他喜欢躲在自己的意识中不出来，以至于三个壮汉都很难劝说他在黎明时就寝，并开始新的一天。

见习教师毕业之后，我开始度假，没有领取奖学金。在三年零三个月的时间里，我游历了希腊本土、爱琴海和小亚细亚的土耳其。在我看来，小亚细亚比希腊更重要。我在那里体验了最严峻的时光，那时，河间谷地宽广开阔，芦苇丛已变成棕色，我骑着我的土耳其安纳托利亚（anatolisch）小马，马褡裢里放着尼采的《快乐的科学》（*Fröhliche Wissenschaft*），单单我一个人——我本该在河谷往上地带的某个地方赶上我的同伴，却没有察觉到，在远处出现了土耳其骑兵，最后我被默不作声的护送队围住。他们毫不怀疑地将我当作重要人物，在地方司令部前——当时正处于巴尔干战争期间，在越来越多的激动人群中，我明白了，人们希望被抓住的我是个密探。我被严密看守，苦等了三个小时。我的证件没有问题，我的冒险却

泡汤了。三小时后我被送回绝对安全的欧洲王国！我的这个经历还称得上正常。

1913 年冬天，我回到柏林我父亲那里。我计划用三年时间游历法国。那时，我还没有为自己拟就计划寻找另一道路，以使我的余生能谋求更高的稳定教职。在我的学术道路上，我首先考订了本笃会尼色(Niese)遗著的关于斯特拉波(Strabon)文本的资料，并据此在学界立足，我当然不能向我自己和父亲隐瞒其中的问题。应进行的工作——是否交给我并未确定——我估计要用十年以上的时间。这项文本考据工作到现在也未做。我没有工作，没有职业，在家里思考。受折磨的是我可怜的父亲。他打听到，我在波恩取得的大学授课资格极可能被否定，结果会使我未来的计划落空。我去波恩找我以前的老师布林克曼(August Brinckmann)，毕竟我的工作问题仍让我忧心。在老师那里，我承担了希腊语的初级班课程，从春天到夏天，还编写了一部无聊的拉丁语教本，笺注地理学家斯特拉波《地理志》的前三卷，谢天谢地它从未出版。1914 年 8 月初，我凭这些笺注取得大学执教资格。

这时，莱茵桥上已经有士兵站岗了。

2. 1933 年之后

在一位德国大学教授的回忆录中，人们今天首先要询问他在“政变”之年的行为——这第二章就来回答这个问题。我的大部分读者也会自觉地略过第一章。

如所预料的那样，我当时的行为也未确定。1933 年的春假，我离开虽然已处躁动之中但尚未变化的德国。我再次去了西西里岛，游历伊奥利亚群岛，远离现实，主要是为了实现自己的愿望，即和我

的朋友布劳恩(Felix Braun)——奥地利诗人,他在巴勒莫(Palermo)的大学授课——聚在一起。复活节后回来时,我不得不看到,假如有什么远离了现实,那就是德国,而不是伊奥利亚群岛。各个城市都处于狂热之中,忘乎所以,人们几乎都不知道自己是谁。在法兰克福火车总站,人们购买徽章和小旗帜,乔装打扮的人流涌向东区公园,参加全民节日,仿佛年度集市又开始了。在法兰克福大学,庸俗小报《成长中的民族》的出版者、教育学家克里克(Krieck)在七票弃权(有几个出门旅行了)的情况下当选为校长,他也是公立学校教师协会的头领,一个起草方案的小人物,轻信——没有谁比教育家更容易轻信——临时的、曾经优秀的文化部长贝克尔(Becker)。他的大尺寸照片佩戴着卐字形符号和橡叶形勋章,挂在书店的橱窗里,摆放得好好的,似乎是庆祝歌德逝世一百周年。图书馆学的讲师和教授们作为有资格行使这一职权的人,在罗马山上——过去皇帝加冕的地方,在一次有组织的规模不大的群众集会中,将这一不光彩和耻辱的资料付之一炬。在很快改名的莫尔通(Merton)大街布告牌上,贴满了驱逐和消灭犹太人和犹太同胞的布告。哲学系主任已准备移交自己的职位,用绝望的宣布答复我:“……我只采取行动。”我去校长那儿告诉他,我不可能干下去了。随后,我给文化部寄了如下这封信(直接的联系尚未取消):

柏林学术、艺术和民族教育部部长先生:

尊敬的学术、艺术和民族教育部部长先生阁下,我谨向您通报,我目前不能胜任在大学授课这一职位。有机会致信申明理由,不胜荣幸:

迄今,我的讲师资格基于对德国人文主义传统的认同,而

今,普鲁士的大学正以德国历史上未曾有过的方式背离这种传统,德国大学以此方式终止了在此方面为其理念奋斗的资格。[①] 我履行自己的职责,却处处成为观念的牺牲品,这便是那些观念的要求。但我绝不认为,这在德国思想的意义上是正当的。因为,我认为我被剥夺了有意义地履行我的职责的机会。

我请求,如有可能,以备忘录的方式对我作进一步的解释。

莱茵哈特

法兰克福,1933 年 5 月 5 日

信的复本寄到了法兰克福报编辑部,但未发表。我和我的朋友在一起的时间很多。那是美妙的夏日。我走遍老城,依依惜别。六周后,我得到因官方程序而延迟的答复:

信件编号:21467。对 5 月 5 日信件的回复。

我不能同意您终止您在大学的教学工作。相反,我要求您尽职履行您在大学所承担的教学任务。

普鲁士学术、艺术和民族教育部部长委托格鲁尼斯(Gerul-lis)复

柏林菩提树下 4 号,1933 年 5 月 18 日

---

① 据我所知,在这方面[德国大学]在关键时刻从未努力过。有组织的反抗从一开始就被严格控制。倘若大学反抗,就会被专科学校替代。某些纳粹教育家早就想到这一招,法兰克福的校长克里克就属于此类。不过,为了"拯救"大学,也发生过很多事情。后果是,许多大学生为了摆脱高校的强制而加入德国国防军。

我面临去留的选择。半途而返比压根儿没选择更糟。几天之后，我开始讲课。科默雷尔（Kommerell）和蒂利希（Tillich）很失望，他们原以为我会坚持抗争。从多达三十个我熟悉的学生脸上，我几乎没有读到尊重。不需要另外的回答。第一堂课我谈到“哥廷根七君子”，即哥廷根的七个教授，其中有格林兄弟。他们在1837年抗议汉诺威（Hannover）君主违背宪法，随后被免职、被放逐。①我没有记下什么，但是，我发现我朗读的是我在格林（Jacob Grimm）的著作里画线的地方（1838年在巴塞尔出版的宣传小册子《谈我的免职》[*Über meine Entlassung*]）。当然，格林所处的情况并不相同。那时，大学正在健康、充满朝气地发展，未受不断加剧的危机的影响。自1920年以来，这场危机越来越具有其独特的猛烈特征。那时，根据出身、观念、已具备的知识水平，教授和大学生组成了很多统一的小组。自1920年以来，如我所感觉到的，这些小组迅速成长，与最优秀者之间的距离已到了令人难以置信的地步，不必害怕与最伟大的时代相比，

---

① 有人认为这种比较不恰当，因为希特勒掌权获得了多数人赞成，而且被民国总统任命为民国总理，一句话，通过合法途径。假如合法性从上看是假象，那么，从下看才能真正被认为是僭政。不仅我们的犹太同乡会作此想，而且我们所有人均会如此认为——无论是支持，还是反对。否则，如下做法就应当是合法的：比如强迫研究所所长将“非亚利安人”排除在外，学者必须以敌意的方式引用犹太作家，官员必须抵制犹太人的生意，否则就会被免职，普通人必须出卖他最亲近的朋友，必须对本已厌恶的名字多次表示尊重——真是合法的吗？暴政、殴打和集中营成为镇压反抗的方法，这是合法的吗？1933年3月21日，民国议会在波茨坦的教堂开幕，当它制造出一种宗教洗礼的假象时，就更加阴险，这种假象让全国人民迷惘——一出极少在历史的舞台上上演的喜剧，要让我们这些保守分子轻信（参巴本[Papen]的回忆录）。

因为他们亦会被裹挟。七君子能感觉到席卷全德国的躁动不安,并受其影响,他们已不再年轻。他们只会有不同寻常的行动,只会与透明的权力相关,不会卷入虚假、阴险且使许多人(也包括自身)受牵连的制度之中,而这些虚假和阴险终会逐渐自行暴露。七君子只需从哥廷根流放到卡塞尔(Kassel),成百上千学生掩护他们旅行。而在1933年,学术上的反对派虽然留守国内,却没有其他人与他们共鸣,他们自己也不团结,默不作声地躲藏在仅限于个人的、毫无价值的圈子中。不过,格林的思想今天仍具有现实性,尽管哥廷根的事例是独一无二的,因为,那是一个德国的教授团体放弃安全的立场,不再接受国家保护,挺身而出,作出他们自己的政治和道德决断。这并非被迫表演一出已安排好的戏。我倒觉得,格林所用的语言与当今流行的用法不同,显得更不一般,也更不拘小节,但他描述了政治和高校的本质:他的表达沉稳有力,发自肺腑,感人至深。格林把所要求的东西描述为现实的东西。但是,与现在相比,那时的现实多么接近理想!

> 德国的高等学校之所以能持久不衰,仍能保留其优秀的建制,就其原因而言,不仅仅是因为有大量的年轻人进进出出,也是因为教师的品质。他们总以学生为出发点,高度关注国内外大事,无论好坏均如此。如果是另一种情形,那么,他们将像现在这样,不再去追求实现自己的目标。年轻人开放而好奇,这就要求教师们在一切有关生活处境和国家状况的重大问题上尽其所能地追究最纯粹和最合乎道德的内涵,并用诚实可靠的真相予以回答。因为,伪善在这种情况下没

> 有作用,而法律和美德的力量对没有偏见的公众的性情具有强有力的影响,公众会自动地转向真相,并对任何歪曲都感到反感。也不可能利用公众对既有理论发自内心的坦承确信来隐瞒真相,这一理论关乎一个为民造福的统治的本质、条件和结果。公法和政治学教师凭借并依赖于自己的职位,从他们认识和研究的最纯净的来源中汲取公众生活的基本原则。历史教师一刻也不能隐瞒宪法和政府对民众的利益或痛苦会产生何种影响。古典语文学教师处处遇到经典作家有关古代政制的感人表述,他们直接阐述了诗及语言内部机制的发展对自由而敏感的民众的影响。所有这些结果都是相互影响、交叉承载的。几乎不需要说明,神学甚至医学的整个领域都在竭力揭示宗教和自然的秘密,以此促使年轻人具有对神圣、朴素和真实的东西的理解,并增强他们对这种理解的需求。如同其他方面一样,大学必须认识到,国家的宪法遭到了颠覆。一些年轻人关切自己的父母、兄弟、朋友和老师状况的改变,也关切他们自己地位的改变。所有人都普遍感觉到了正在进行的暴力,不需要说明他们站在哪一方。

也许可在格林这里对比哥廷根的校长和大学各系如何对待这类事情,由此可以看到,那时人的奴性并未缺席。按今天的理解,格林(和他的兄弟)的判断非常严厉:“如同秋季的树叶在一夜霜冻之后就开始掉落一样,(教授们的)个性丧失了。”那时的大人物都离开了,而我却留了下来,想到自己的境

况，颇有些忧虑。出于什么理由呢？不过，理由又能说明什么呢？①

我留了下来，我得承担由此产生的后果。此后不久，为了保护四个丧失名誉的大学生②——其中一个是女生，我去质问校长，并以离职相威胁，但在同一天我就收到了带回收标志的信件。替我担忧的副校长中途截取了信件，新任系主任亲自将信送到我房间。两个小时的交谈后，他向我保证，销毁此信。学生领袖没有得到我打算要争取的结果。从那时起，我受到监控。我在大礼堂站着，忍受纳粹头目的反犹煽动性讲话。我不明白，为什么这比一个被强迫进入冲锋队或纳粹党的年轻讲师——知情者并不怀疑他的观念——罪证要少些。

---

① 上述一切只涉及我个人，不能一概而论。许多人都和我一样面临同一个问题。反对的理由如下：1. 公职人员的义务——并非字面意义，而是更高意义上的义务——即所谓“推托不了的责任”，部分与那时也在流亡者中间弥漫的期待相关，人们期待半年之后一切都会过去。2. 流亡国外的同事的安置所引起的争纷和困难（国外的同事好多次给我讲到这些事）。3. 家庭义务。4. 在德国毫无作用。全部的成效仅是高校新闻里的一则简讯：“根据自己的申请免除其职务”。学生和同事也许推测出他也有缺点。可惜的是，罗斯托克（Rostock）的古典语文学家弗里茨（Kurt von Fritz，自那以后在纽约的哥伦比亚大学任教，前不久在柏林的自由大学任教）的抗议在德国也不为人所知，他附上了自己的誓言：“总而言之，不能违背真相”，在那以后，他不得不离开德国。5. 普遍的看法：无论发生什么，都必须在场。我不想谈论散布的流言蜚语，人们得尝试争取最好的结果。结果是，从纳粹那里最好也仅得其微末，何况或许微末也未可得。我列数这一切仅为了不发生误解，似乎我有按照其外表姿态谴责某个教师的嫌疑。徽章和制服说明不了什么，无论有还是没有。只需三言两语就会清楚一个人持何种姿态。

② 他们敢于在部长那里递交一份美言史学家坎托罗维奇（Ernst Kantorowicz，研究中世纪，现在普林斯顿高级研究所）的呈文。

蒂利希离职后,需任命一个继任者担任哲学教授。之后,我加入了当时的教务委员会。两个编外哲学讲师以纳粹党员身份也进入了委员会,相对于他们的学术职称,这两个人年龄都太大了。但两人并不同龄,一个年轻些,另一个老些。年轻的那个穿着褐色制服,是我们的教师领袖。他先让我们说出一串名字,然后才说出自己心目中的候选者:他自己就是那个候选人。他耸肩暗示着表达了自己的建议,当这并未作为唯一的解决办法被我们接受时,那个年老些的讲师脱口而出:他提议的候选人就是他自己。我们陷入了僵局。他说自己有老婆和孩子,以此施加影响,而那个年轻些的则说自己是教师领袖。一会儿,他们似乎觉得应当是同一战线上的战友,一会儿,他们各自都想把我们与其他人分开。他们俩轮流冲出去发泄怒气。他们回来时,僵局仍未打破。如此反复之后,年纪大的那个考虑作出让步。这样,我们总算有了结果。年轻的那个完成了一部大作的草稿,他在其前言里写道,相比于尼采所写的《不合时宜的沉思》而言,他更敢于发表不合时宜的观点。领袖的素质毋庸置疑。我们最后一致同意将这部作品送交一位哲学权威鉴定。不过,这位权威似乎不明白,我们向他的请求只是呼救。这位权威对书的评价除有几处略显不满意外,总的来说用语平和、无伤大雅。但我不清楚,他是如何赢得这位权威支持的。最后,大概是海德格尔帮我们找到了权宜之计,他推荐了利普斯(Hans Lipps)。哥廷根人利普斯身着黑色制服来到法兰克福,这里没人认识他。(按照他的要求,不暴露他的真实身份,①他处处假扮医生。我没有料想到,他很快成为我最

① 参 Hans Lipps, *Die Wirklichkeit des Menschen*(《人的现实性》),Frankfurt,1954。

亲近的法兰克福的朋友之一,直到他在俄罗斯前线过早阵亡。)他在一次访问哲学系时太不谨慎,跑到助手那里化装,结果来晚了,于是道歉,那时他显得非同一般。这个助手匆忙告发了他。我们尚未了解这位哲学家的真相,他又走了,这的确让人遗憾。当初我一个人首先退职,一年后,整个大学均是如此。尽管对所有人都进行了洗脑,尽管所有人都得到保证,他们生活在伟大的时期,以前的大学学监和教授里茨勒(Kurt Riezler)仍然被党卫队赶下讲台。他被监禁起来,[1]四个敢于在部长那里为坎托罗维奇递交一份呈文的大学生被诋毁名誉、开除学籍。为了掩盖这些行径,他们还在一次夜间训练行军时,偷偷在干草堆里殴打学生领袖,这些行为让那些有良好意愿的人憎恶。在关于世界观的强制性讲座中,自由主义的笑声仍然凝固在被监控的听众的嘴唇上。[2]在游行中,继铁路工人工会之后,全体教师证明他们同样有决心随时准备投入,如同大礼堂里站好的合唱队,最后通过排练,在唱《豪斯特·威塞尔之歌》(Horst - West - Lied)时没有将手挥到齐眉高,没有装嗓子不舒服——大学尽了一切努力也没能讨纳

---

① 唯一敢在大礼堂大声反对这种暴行的是匈牙利人克文迪(Kövendi)博士,他拿的是匈牙利的奖学金,在法兰克福学习古典语文学,他大声说:这种事情怎么会发生在席勒和歌德的故乡!人们认为他是愚蠢的外国人,让他走开。

② 古典语文学的一个编外讲师开始他的强制性讲课:"假如我有此胆量,我愿用我微薄的力量……"下面响起雷鸣般的掌声——当然,处于强制之下的人们一再偷偷反抗。比如,科默雷尔有一次用西木改编的主祷文中的请求"主啊,拯救我们脱离帝国"结束他《痴儿西木传》的讲课。

粹头目喜欢。[①]教育部不断任命“非亚利安”教授到法兰克福——他们更换校长，允许克里克接任海德堡大学的校长职务，以及其他一些事情，这一切都不容置疑。1934 年夏天，法兰克福大学到了最后的时刻，直接面临关门。此时，学监维塞尔（Wisser）到柏林碰运气，在 Excelsior 酒店门房碰巧遇见一个熟人，通过他认识了偶然在场的党的二号人物——希特勒编号为七。靠这个人的关系，他得到许可进入帝国总理府，使已经呈上签字的公告没有被签署。根据亚历山大的小说，在最后时刻被一只预先有准备的手阻止的英雄命运——这经常发生——即亚历山大的命运在各方面都重演了！人们不妨想想：法兰克福大学是德国所有大学中唯一一所被希特勒命令关闭的大学！1934 年，这所大学在成立二十周年之后被关闭！我们为此获得了何种国际声誉！

让我感觉不当，当然部分也让我失望的是我们学生的行

---

① 在我们教师的一次此类节日活动中，科默雷尔在唱到歌曲的第二部分即升音部分时（唱到：“枪杀反动派”），在用弯曲的手肘过渡到轻柔的问候形式时，我们全都呆了。他遭到训斥，幸运的是并无大碍。学生领袖米勒（Müller）维护纪律，很快被提升，后来在挪威以残暴而臭名昭著。我仍记得他的外表：身着党卫队制服，在当时的大学生之家（一个犹太促进者校友的遗赠物，有贝壳装饰的岩洞暖房）和大学生们喝啤酒。他一出现，所有的人都从座位上起立，站得笔挺。他一面走上讲台，一面用目光掠过人群，然后像将军那样示意：“继续喝！”有关非学术的事情已经有许多报道，在此不必赘述。1938 年的 11 月 10 日傍晚，我站在节日大厅入口处——大厅现在又成为法兰克福纯洁的骄傲和欢乐的象征，当时，装满犹太人的火车正驶进来。一车又一车，他们挤在车厢里，部分人相互抱着，全是男人，几乎所有人都穿着大衣，看不清脸……他们消失在警察的栅栏后。我身旁的一个陌生人突然叫道：“这会有恶报的！”

为。在此我不可能谈论这段时间我应当感谢的那些朋友们的行为,虽然这些行为仍历历在目。总之,我的感谢与此无关。我们在老城石屋的游园会和莎士比亚晚会当然也结束了,因为得避免有过分的私人交往。渐渐地,人们才在一个小圈子又聚在一起。反对人士已在某些方面取得了进展。一些成长中的青年完全不可能否认他们所诞生的时代。①每一次庆典中都会有一架孤孤单单的大钢琴,伴随同声朗诵怒吼"笑着死亡"。

与我有关系的大学生的命运,我只想提到一个人,即法兰克福大学生维尔纳(Werner)。1939年,他在我这儿开始做博士论文,不过,他不是那种特别有天赋的人。而且,就我所知,他是一个坚定不移的党卫军成员。当时他想要中断论文,以学术交流的形式接受在法国的职位,他曾问我意见,我没有劝阻。在戒严时期能获机会前往法国,机会难得,何况他以后也可以继续他的论文。他似乎面临一个抉择,所以再次征求我的意见,以免留下什么遗憾。他到坎佩

---

① 在纳粹党的宣传和口号如"人民团体"和"道德的再生"不起作用的时候,尊敬的大学教师的颂歌式表达发挥了作用。比如,图宾根的史学家哈勒尔(Johannes Haller)的*Epochen der deutschen Geschichte*(《德意志历史的划时代》)就比戈贝尔的演讲具有更大的影响力(页56-61),他的书中有错误的历史结束语,还夹杂效忠宣誓("一个天才的行为决定了德国历史的方向,历史以此方向发展至今,并必将继续发展下去",这话出现在将希特勒比作弗里德里希大帝的段落)。"在我写书的此刻,世界处在这一事实的印象中,捷克共和国内部已瓦解,自愿听命于德国的保护,是为了继续——如同在过去的日子里一样,人们几乎不敢梦想这一切再现——成为德意志帝国的一员,作为特区在帝国的主权之下过他们民族的独立生活。"——"我们必须改变观念",1950年的重版前言直接这样写道。

尔(Quimper)——布列塔尼(Bretagne)的一个港口——后,曾寄来几封信,一封比一封显得高兴,最后一封从男生公立中学(Lycee de Garcons)发来,邮戳是1939年6月19日。他在信里讲述了他怎样认识法国人,怎样觉得他们与他所知道的不一样,他多么喜欢上课……不久,我们得到消息,他自杀了。人们对此困惑不解,所有认识他的人都对此很恼火。但是,不久之后世界大战爆发了,人们又为另外的事躁动不安,无暇顾及此事。我的只言片语是用来纪念他的!

我的听众群体发生改变是在莱比锡,时间是在1942年。我很幸运,从法兰克福——当时的大学讲师完全接受了纳粹思想[①]——来到那时德国高校中大概最完好无损的莱比锡大学。假如说柏林的人事负责人同意了莱比锡哲学系的建议,那么,莱比锡大学校长则执行了这个任命。在莱比锡——施洛德(R. A. Schröder)习惯称之为"冷酷之城",新老朋友对待我就像家人一样。今天,莱比锡圈子里的朋友已经分散在各地,属于这个圈子的所有人几乎都在[德国]西部的大学授课。但是,每当我回忆起莱比锡的朋友们,我都心怀最诚

① 为了粉碎所谓"里茨勒集团",1934至1935年,奥托从柯尼斯堡(Königsberg)被聘到法兰克福。这位在这个时候到法兰克福任职的教育家,实际上是宣传演讲者,他开始了反人文主义的讲课。他的学问——没有这些他也应付得了——依赖提纲,他也根据提纲来考试,在哲学上也这样,以免自己和考生"纠缠不清"。随后又发生了另外的事情。我们的英国语言文学研究专家格隆茨(Glunz)被征兵入伍,在俄罗斯阵亡。在我们哲学系,我们受一个医学系的教师领袖——纳粹党头目的工具——监督,我们只能唉声叹气,只有私下交换意见。

挚的感激。①此外,还有一点让我在莱比锡感觉适意,也使我感到惊讶:有些市民眷恋这所大学,他们以大学为骄傲,总是好奇、充满求知欲地前来参加大学的讲座!我还真不了解萨克森人。

1943 年 12 月,我们的很多研究所和教学大楼被轰炸毁掉,我们挪到托马斯中学讲课,那里被炸后,又挪到图书馆大楼,这里也被炸毁后,我们又到其他几所学校授课,最后是在以前的国王府——一座朴素的建筑物,与其他城里的房子没什么两样。我的听众最后剩下的只有一小群人,除了女孩子全是残废军人。只要警报响起,四周房子就空无一人,大家都撤到地下室,唯有我和那一小群听众一起待在地面的楼层。此刻,角色交换了,我成了接受者,自由的感觉令人兴奋地发泄出来。那时领袖和戈贝尔仍在讲话,常常是忘形地大喊乱叫。只要空袭警报一解除,我又回到讲台,我的听众坐在下面。警报解除成了我们的警报。我们一起到附近的旧贵族学校郊游,补偿我们因图书馆被炸毁而产生的惋惜心情。在塞得满满的火

① 他们是:拉丁语文学家克林纳(F. Klinger),现在慕尼黑,考古学家施魏策尔(B. Schweitzer),现在图宾根,史学家福斯勒(O. Vossler),现在法兰克福,法学家维亚克尔(F. Wieacker)和波尔(de Boor),现在哥廷根,哲学家伽达默尔(H. -G. Gadamer),现在海德堡。还有当时很年轻的福尔克曼 - 施卢克(K. H. Volkmann - Schluck),现在科隆。属于我们小圈子的还有动物学家布赫勒尔(P. Buchner),现在伊斯基亚(Ischia),起初还有海森伯格(Heisenberg,哥廷根),以及已去世的艺术史家黑策(Th. Hetzer)。被禁止公开讲课的是哲学家利特(Th. Litt,1945 年他从一个地方换到另一个地方),英国语言文学家许金(L. L. Schücking)被禁止主持考试。考古学家科赫(H. Koch)也常常从哈勒来到莱比锡。不能忘怀的还有校长贝尔弗(H. Berve),他是古史学家,现在埃尔兰根,当时领导着遭到激烈攻击的神学系和法学系。施罗德总是定期到我们这里访问,只在非公开的圈子里,在新教的会所,他被秘密邀请来演讲。——通过克林纳,我有几次参加了一个小聚会,格德勒(Goerdeler)也是成员。他向大家讲述了听起来不可信的一些言论:不久情况就会好转。

车上，大家都只得克制自己的脾气。在前面的总是女孩子。我从未感觉到我的教学工作如此有意义，也再不会有这种感觉了。

当然，当我说到有意义，我不可能忘记两件充满阴霾的事情，它们发生在莱比锡，彼此有联系：其中一件是我亲眼所见，另一件却并未亲见。先说我没亲眼所见的那件。我习以为常地散步到莱比锡城市公园，到了所谓的玫瑰谷。在一片宽广的草坪尽头，道路延伸进树丛，灌木中掩映着一块圆形空地，不太大，周围是长凳，可能以前是小孩的游乐场地。现在的入口处挂着一块黄色牌子："给犹太人"。这是给那些被禁止进入公园的人专门留的一小块地方。在这里，可以看见坐着的孩子、女人、男人。莱比锡人走过时，眼睛尽可能不离开眼前宽敞的大道。一开始，这些被排斥者在天气好的时候坐在这里，人太多而地方太小，显得有些拥挤。慢慢地，长凳开始空出来了。然后，只有两三个人坐在那里。然后，只有一个……最后，只有长凳寥落地在那里。那块黄色的牌子仍然挂着。有一天我经过时，牌子也不见了。

现在说另外一幅景象，相反的景象。这是我亲眼看到的。

1945 年 2 月，德雷斯顿遭受大轰炸之后，我去看了比贝施泰因城堡(Bieberstein)。城堡在德雷斯顿西部一个偏僻谷地，如今，人们从萨克森伟大的比德迈耶画家拉伊斯基(Ferdinand von Rayski)的画里知道这个地方。在去的路上，我遇见成队消防员，浑身脏兮兮的，正从冒着烟火的德雷斯顿回驻地。铜头盔下的脸苍老而疲惫，他们明显睡眠不足。雨雪交加，道路泥泞不堪。进入大门入口得穿过一片淤泥。混乱的房子里挤满难民。靠近山下的地方本有大片方形花园和蔬菜地，台阶原有十八世纪的风格，现在却与建筑分开，散落一边。到了夏天，周围本来黄杨树篱环绕，色彩缤纷，宛如天

堂,现在却显得荒凉、毫无生气。庄园的住宅是一幢大型建筑,耀眼,显贵,1750 年左右代替城堡建在河谷之上,耸立在森林中的悬崖峭壁的突出部位,这可能是歌德在《威廉·迈斯特》中描写过的建筑之一。现在,这里上上下下都成了城里人为躲避轰炸而离开城区后唯一的临时宿地。镶木板的大厅里铺着床垫、被子、草,放满了德雷斯顿人的家具、画、家用器具和瓷器。我朝着斜坡走去,那里的乔木林下有一处僻静的住所,是施勒特尔(Schroeter)的总管——拉伊斯基的朋友——在四十年代以浪漫色彩修建的,用拉伊斯基的油画装饰。屋主虽不是施勒特尔的人,却是最优秀、最和蔼的农场主。不过,他对于巴洛克的孤独后裔拉伊斯基(这在他的画里再一次重现)这位称得上萨克森贵族文化最后余晖的人的了解似乎比我还少。我返回时与大家告别,最后在大门前与栏杆告别——有关它的绘画曾经出现在德雷斯顿的画廊。我带着几本书和几幅画,坐着单驾马车到下一火车站。从森林中出来,展现在我眼前的不再是熟悉的景象,一切都变了。在丘陵起伏的地带,从东延伸而至的马路一直到地平线,到处都是难民、牲畜、各种各样的手推车,看起来像农民队伍——大概一半是西里西亚人——从我面前涌过。火车站的场景也大致相同:从工业区开来的火车一辆接一辆,大多属敞篷货车,没有顶棚,车内的床单被套已湿透,场面雷同,没有变化,充满痛苦和不幸。队列交叉的地方阻塞、混乱,长时间停顿——队列几乎要停下来时,偶然又突然动起来,开始前进。我们对别人所干的事情,现在也发生在我们身上。民族在觉醒。我们再也不会这样做了。有个小男孩在拥挤中找不到母亲的牛车——他哭得伤心透顶,直到傍晚另一辆马车把他带上,他很幸运,法兰克福的广播里播出他的名字——他不

会再遇到这样的事。

没多久,比贝施泰因的所有者随着难民队伍经过莱比锡。难民不可以进入莱比锡城,因为,希特勒的青年队和六十岁的老人仍在用反坦克火箭筒拯救德国。